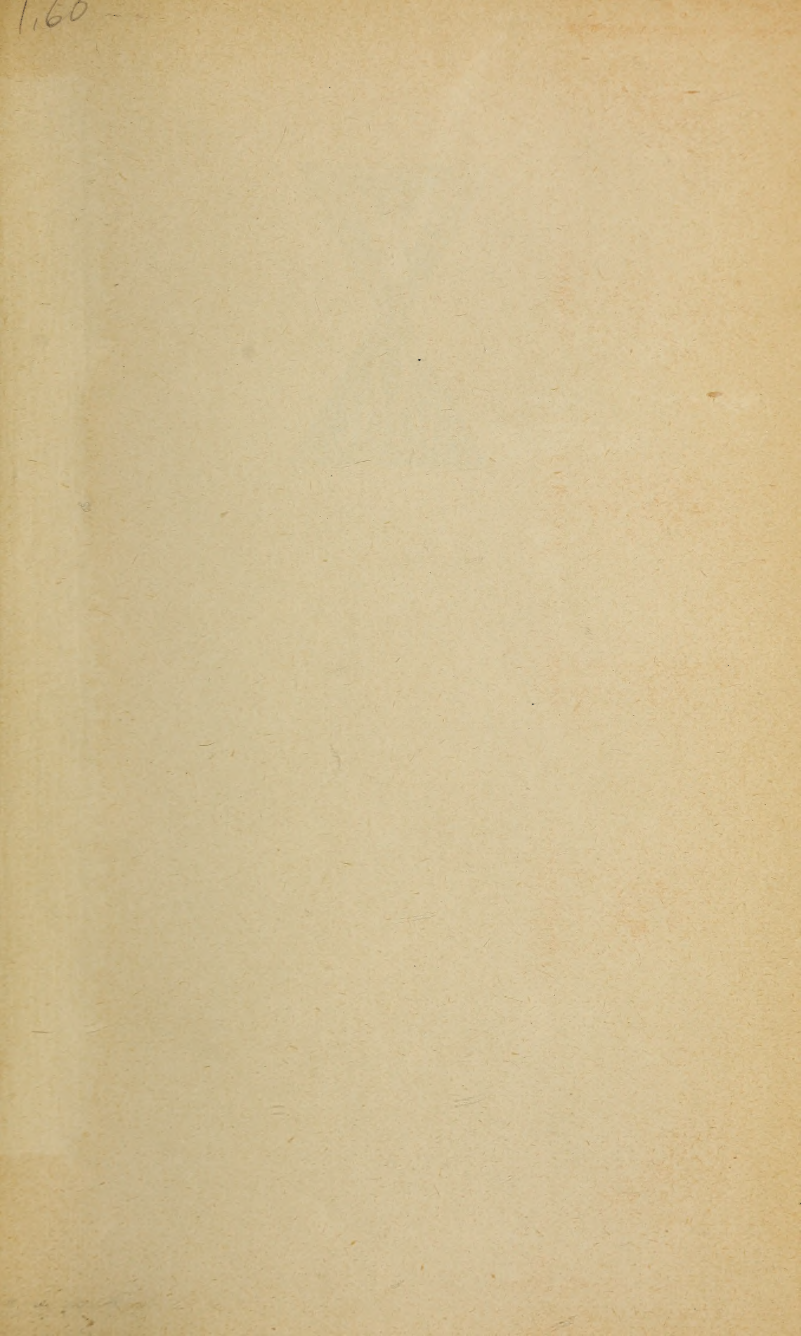
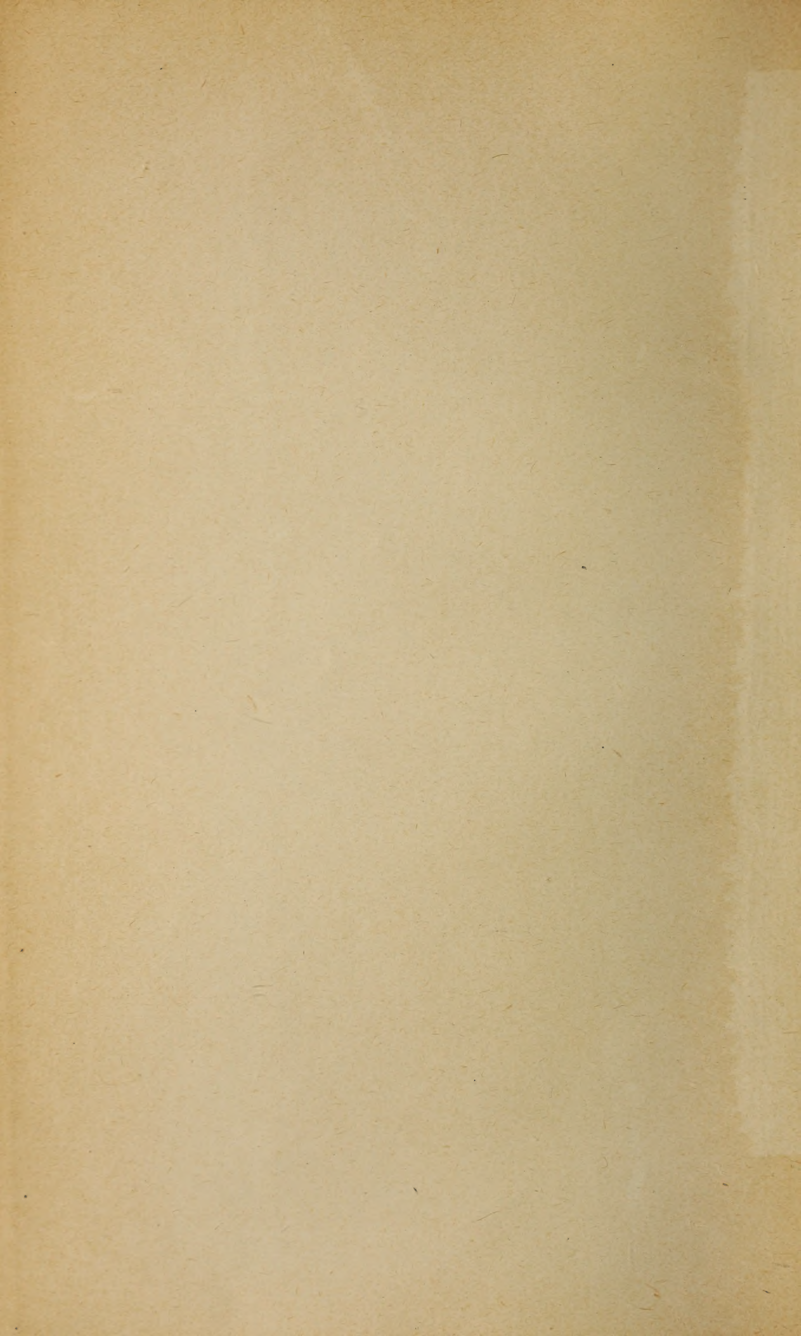

KAFKA
GESCHICHTE
DER
PHILOSOPHIE
IN EINZEL-
DARSTELLUNGEN
BAND 7
SOKRATES
PLATON UND DER
SOKRATISCHE
KREIS
VON
GUSTAV KAFKA







GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE IN EINZELDARSTELLUNGEN

Herausgegeben von Gustav Kafka

(Der voraussichtliche Erscheinungstermin ist überall in Klammern beigesetzt.)

Abteilung I:

DAS WELTBILD DER PRIMITIVEN UND DIE PHILOSOPHIE DES MORGENLANDES.

1. Das Weltbild der Primitiven: Priv.-Doz. Dr. F. Gräbner, Bonn (1922).
2. Indische Philosophie: Prof. Dr. O. Strauß, Kiel (1922).
3. Jüdische Philosophie: Prof. Dr. Isidor Pollak, Prag (1922).
4. Arabische Philosophie: Prof. Dr. Max Horten, Bonn (1922).
5. Chinesische Philosophie: Priv.-Dozent Dr. Eduard Erkes, Leipzig (1922).

Abteilung II:

DIE PHILOSOPHIE DES ABENDLANDES IM ALTERTUM.

6. Die Vorsokratiker: Prof. Dr. Gustav Kafka, München (1921).
7. Sokrates, Platon und der Sokratische Kreis: derselbe (1921).
8. Aristoteles: derselbe (1922).
9. Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit: Prof. Dr. Gustav Kafka, München und Priv.-Doz. Dr. Hans Eibl, Wien (1923).

Abteilung III:

DIE CHRISTLICHE PHILOSOPHIE

10. 11. Augustin und die Patristik: Priv.-Doz. Dr. Hans Eibl, Wien (1922).

12. 13. Thomas von Aquin und die Scholastik: Prof. Dr. Arthur Schneider, Frankfurt a. M. (1923).

14. Die Mystik: Dr. Joseph Bernhart, München (1921).

Abteilung IV:

DIE PHILOSOPHIE DER NEUEREN ZEIT I.

15. Die Philosophie der Renaissance: Prof. Dr. Aloys Fischer, München (1921).

16. 17. Descartes und die Fortbildung der Cartesianischen Lehre: Prof. Dr. Freiherr Cay von Brockdorff, Kiel (1922).

18. Spinoza: Prof. Dr. Bernhard Alexander, Budapest (1921).

19. Leibniz: Priv.-Dozent Dr. Siegfried Behn, Bonn (1921).

Abteilung V:

DIE PHILOSOPHIE DER NEUEREN ZEIT II.

20. Bacon und die Naturphilosophie: Prof. Dr. Emil Wolff, Hamburg (1922).

21. Hobbes und die Staatsphilosophie: Prof. Dr. Richard Hönigswald, Breslau (1922).

22. 23. Locke, Berkeley, Hume: Prof. Dr. Robert Reininger, Wien (1922).

Abteilung VI:

DIE PHILOSOPHIE DER NEUEREN ZEIT III.

24. Die englische Aufklärungsphilosophie: Prof. Dr. Emil Wolff, Hamburg (1922).

25. Die französische Aufklärungsphilosophie: Priv.-Dozent Dr. O. Ewald, Wien (1921).
26. Die deutsche Aufklärungsphilosophie: Priv.-Doz. Dr. Hans Pichler, Graz (1921).

Abteilung VII:
DIE PHILOSOPHIE DER NEUESTEN ZEIT I.

27. 28. Kant, seine Anhänger und seine Gegner: Prof. Dr. Robert Reininger, Wien (1923).
29. Fichte: Priv.-Doz. Dr. Heinz Heimsoeth, Marburg (1921).
30. 31. Schelling und die romantische Schule: derselbe (1922).
32. 33. Hegel und die Hegelsche Schule: derselbe (1924).

Abteilung VIII:
DIE PHILOSOPHIE DER NEUESTEN ZEIT II.

34. Schopenhauer: Priv.-Doz. Dr. Heinrich Hasse, Frankfurt a. M. (1922).
35. Herbart und seine Schule: Prof. Dr. Aloys Fischer, München (1922).
36. Lotze und Fechner: Prof. Dr. Max Wentscher, Bonn (1922).
37. Nietzsche: Priv.-Doz. Dr. Heinrich Hasse, Frankfurt a. M. (1924).

Abteilung IX:
DIE PHILOSOPHIE DER NEUESTEN ZEIT III.

38. Der Materialismus des 19. Jahrhunderts: Priv.-Doz. Dr. Oskar Ewald, Wien (1922).
39. Comte und der Positivismus: Prof. Dr. Max Schinz, Zürich (1921).
40. Mill und der Empirismus: Frau Dr. Else Wentscher, Bonn (1922).

SOKRATES, PLATON UND DER SOKRATISCHE KREIS

Von

GUSTAV KAFKA

a. o. Professor an der Universität München

Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen
Abt. II. Die Philosophie des Abendlandes im Altertum
Band 7

Mit Bildnissen von Sokrates und Platon
nach antiken Hermen

VERLAG ERNST REINHARDT IN MÜNCHEN
1921



INHALTS-VERZEICHNIS

EINLEITUNG.

Wenn im Gebiete der Erfahrungswissenschaften „Verstehen“ soviel bedeutet wie „Versetzen“, nämlich Versetzen einer in ihrer Vereinzelung „unverständlichen“ Tatsache in einen Erfahrungszusammenhang, der um so leichter „verständlich“ erscheint, je einfacher und bekannter die Beziehungen sind, in denen seine Glieder zueinander stehen, so liegt darin eingeschlossen, daß sich auch das geschichtliche „Verständnis“ nicht mit einer schlichten Aufzählung zeitlich aufeinanderfolgender Ereignisse begnügen kann, sondern diese Ereignisse in geschichtliche Erfahrungszusammenhänge eingliedern muß. Freilich unterscheidet sich die geschichtliche von der naturwissenschaftlichen Erfahrung dadurch, daß sie nicht aus identischen, beliebig oft zu beobachtenden, sondern aus einzigartigen, zu keiner anderen Zeit unter gleichen Bedingungen wiederkehrenden Vorgängen gewonnen werden kann. Soll aber die Geschichte nicht zu einer Sammlung anekdotenhafter Einzelheiten herabsinken, so setzt ihr „Verständnis“ wiederum voraus, daß sich die geschichtlichen Ereignisse trotz ihrer Eigenart als Glieder einfacher und bekannter, letzten Endes aus der psychologischen Erfahrung geschöpfter Tatsachenzusammenhänge darstellen lassen. Die Aufdeckung solcher Zusammenhänge wird dem Historiker naturgemäß in der Gegenwart oder in der jüngsten Vergangenheit am leichtesten fallen, die er nicht bloß verstandesmäßig nachzubilden, sondern auch noch gefühlsmäßig mitzuerleben vermag. Damit sind aber zugleich die beiden Klippen angezeigt, zwischen denen er sein Schiff mit sicherer Hand durchsteuern muß: denn er darf nur dann hoffen, das allem geschichtlichen Forschen zugrunde liegende Bedürfnis nach „subjektiver“, das heißt aus lebensnahem Wirklichkeitssinn erwachsender Deutung mit dem wissenschaftlichen Erfordernis strenger „Objektivität“ zu verbinden, wenn er sich von einer gegenwartsfremden Totengräberei, die mit der lebendigen Wirklichkeit jede Fühlung verliert, ebenso fernhält wie von einer gewaltsamen Modernisierung,

welche die Tatsachen unter künstlichen Analogien in anachronistische Begriffe preßt.

Ein Versuch, die Zeit des Sokrates von diesem Standpunkt aus zu „verstehen", wird bald auf eine Analogie stoßen, die recht wohl dazu angetan ist, eine Einfühlung in jene weit entfernte Periode geistesgeschichtlicher Stammesentwicklung zu vermitteln: die Analogie zwischen der Bedeutung, welche das Auftreten Kants und die Wirksamkeit des Sokrates für seine Zeit besaß. Betrachtet man die vorherrschenden Geistesströmungen beider Epochen nach ihren großen Linien, ohne Rücksicht auf Einzelheiten und zeitliche Verschiebungen, deren Eigenart die gemeinsamen Grundzüge überdeckt, so sieht man hier wie dort aus einer im wesentlichen religiös gerichteten Spekulation (Scholastik, — Orphiker, Pythagoräer) einerseits einen spiritualistischen Rationalismus emporwachsen, der die Vorherrschaft der Vernunft über die Sinne und des Geistes über den Stoff behauptet (Leibniz, — Eleaten, Anaxagoras), andererseits einen mehr oder weniger materialistisch gefärbten Empirismus, der die entgegengesetzte Lehre einer Vorherrschaft der Erfahrung über die Vernunft und des Stoffes über den Geist vertritt (Galilei, Newton, Locke, — Jonier, Demokrit), und aus dem Widerstreit dieser beiden Denkrichtungen einen agnostizistischen Relativismus entstehen, der den bisherigen Begriff der dinglichen Wirklichkeit zersetzt und unter Verzicht auf ein endgültiges Wissen um eine solche Wirklichkeit deren gegensätzliche „Erscheinungsweisen" anerkennt (Hume, Berkeley, — Heraklit). Alle diese Geistesströmungen fließen sodann in das Becken einer theoretisch weniger bedeutsamen, dafür aber in das praktische Leben um so nachhaltiger eingreifenden „Aufklärungsphilosophie" zusammen, deren vorkantischer Typus in der antiken Sophistik sein Gegenbild findet. Sämtliche Voraussetzungen aber, auf denen sich die bisherigen philosophischen Systeme aufbauten, werden endlich durch die „alleszermalmende" Kritik in ihren Grundlagen zerstört, die Sokrates wie Kant an den überlieferten Dogmen übten, und erst auf diesem, anscheinend von allen metaphysischen Vorurteilen der früheren Spekulation gesäuberten Trümmerfeld erheben sich die mit einer bisher unerreichten systematischen Vollendung aufgeführten Lehrgebäude eines Platon und eines Aristoteles wie die eines Fichte, Schelling und Hegel.

Mag dieser, wie nochmals hervorgehoben werden soll, sicherlich nur in seinen allgemeinsten Grundzügen zutreffende Vergleich die Bedeutung der Sokratischen Epoche unserem unmittelbaren Verständnis näherbringen, so bedarf es doch noch eines wenn auch nur flüchtigen Eingehens auf die Lebensverhältnisse der richtungweisenden Persönlichkeiten jenes Zeitalters, um ihre geschichtliche Wirksamkeit vollauf würdigen zu können. Was dem Auftreten der Sophisten sein eigentümliches Gepräge verleiht, ist vor allem der Umstand, daß sie mit wenigen Ausnahmen als Wanderlehrer in den damaligen Mittelpunkt des geistigen Lebens, nach Athen, kamen. So stammte Protagoras, der „Vater“ der Sophistik, aus Abdera, Gorgias aus Leontinoi in Sizilien, Hippias aus Elis, Prodikos aus Keos, Thrasymachos aus Chalkedon, Polos aus Agrigent, und erst unter den späteren Sophisten finden sich gebürtige Athener, wie Antiphon und namentlich Kritias, der Oheim Platons und das Oberhaupt der „dreißig Tyrannen“. Wenig Genaues läßt sich infolge der mangelhaften Chronologie der griechischen Historiker über ihre Lebenszeit ausmachen. Die Blüte des Protagoras fällt um das Jahr 440 v. Chr., Gorgias kam im Jahre 427 als Gesandter seiner Vaterstadt nach Athen, Hippias und Prodikos werden als jüngere Zeitgenossen des Protagoras erwähnt, und das Auftreten der jüngeren Sophisten läßt sich fast nur durch seine ungefähre Gleichzeitigkeit mit dem Wirken des Sokrates einigermaßen bestimmen.

Über Sokrates selbst liegen verläßlichere Angaben vor. Da er im März 399 im Alter von 70 Jahren starb[1], ist seine Geburt auf das Jahr 470/69 anzusetzen. Bekannt ist seine Abstammung von einem Bildhauer (Sophroniskos) und einer Hebamme (Phainarete), deren Kunst er sich in der „Entbindung“ seiner Mitunterredner von ihrem „unbewußten Wissen“ fortzusetzen rühmte[2]. In der Ausübung dieser Kunst erblickte er seine wahre Bestimmung und nahm daher, dem Idealbilde des Platonischen Weisen entsprechend, am öffentlichen Leben nur so weit Anteil, wie es das Gesetz verlangte. Die Mißdeutung, die sein Wesen und Wirken, trotz seiner von Platon an verschiedenen Stellen[3] gepriesenen Pflichttreue als Staatsbürger und Vaterlandsverteidiger, bei einer reaktionären Demokratie[4] finden mußte, zog ihm schließlich eine Anklage auf Gotteslästerung und Verführung der Jugend

zu. Den Gesetzen des Vaterlandes gehorsam und von der Nichtigkeit des Lebens überzeugt, verschmähte er es, sich der Verurteilung durch die Flucht zu entziehen, und trank in heiterer Fassung den Schierlingsbecher, der seine Seele aus dem Kerker des Leibes befreien sollte.

Da Platon im Todesjahre des Sokrates 27—28 Jahre alt war, fällt seine Geburt in das Jahr 428/27, eine Berechnung, die mit anderen Überlieferungen gut übereinstimmt. Auch daß er, wie Kant, das Psalmistenalter von 80 Jahren erreicht habe, wird durch die übrigen Angaben über sein Todesjahr (348/47) zureichend bestätigt. Er stammte aus einem alten Adelsgeschlechte, das von seiten seines Vaters Ariston auf Kodros, von seiten seiner Mutter Periktione auf die Familie Solons zurückging. Von den vielen Sagen, die seine Lebensgeschichte seit alters umranken, sei hier nur des Berichtes über seine „unbefleckte Empfängnis“ von Apollon gedacht [5], der unmittelbar an Matth. I. 18 anklingt. Schon in frühester Jugend wurde jedenfalls der Grundstein zu der umfassenden Bildung gelegt, auf der sich sein Schaffen aufbaut. Von allen Lehrern, die ihm die Überlieferung zuschreibt, ist wohl nur der Herakliteer Kratylos hinreichend beglaubigt, der als erster das philosophische Interesse des Jünglings geweckt haben dürfte. Auch als Dichter soll sich der junge Platon nicht ohne Erfolg versucht haben. Nach seiner Bekanntschaft mit Sokrates entsagte er jedoch allem künstlerischen Ehrgeiz als einem eitlen Blendwerk, um alle seine Kräfte an die Erforschung der Wahrheit zu setzen. So verfloß dem Heranreifenden fast das ganze dritte Jahrzehnt im vertrautesten Umgange mit dem Meister, bis die Verfolgung, die den Geist des Sokrates mit seinem Leben auslöschen zu können vermeinte, die Mitglieder der Sokratischen Gemeinde aus Athen vertrieb. Wieweit die Berichte über naturphilosophische und namentlich mathematische Studien, die Platon nach dem Tode des Sokrates bei den ägyptischen Priestern und den unteritalischen Pythagoreern betrieben haben soll, der Wahrheit entsprechen, mag dahingestellt bleiben. Tatsache ist, daß Platon um das Jahr 390 am Hofe des älteren Dionysios in Syrakus anzutreffen war, wo er den Versuch, seine staatsphilosophischen Ideale in die Wirklichkeit umzusetzen, mit der Gefangennahme und dem Verkauf als Sklave bezahlen mußte. Das Lösegeld, das ihm Freunde zur Verfügung stellten, soll er zum Ankauf des

Akademosgartens verwendet haben, in dem sich von da ab die unter dem Namen der Akademie bekannte Platonische Schule zusammenfand. Auch die zweite Reise nach Sizilien (367), die Platon zu dem Zwecke unternahm, um den jüngeren Dionysios nach dem Tode seines Vaters für seine staatsphilosophischen Ideen zu gewinnen, scheiterte an der vermutlich von Aristipp genährten Herrschbegierde und Genußsucht des jungen Fürsten, und selbst die dritte sizilische Reise (361), durch die der alternde Platon seine Lehr- und Forschertätigkeit an der Akademie zum zweiten Male unterbrach, um zwischen dem jüngeren Dionysios und seinem Oheim und Berater Dion, Platons altem Vertrauten aus der Zeit seines ersten Aufenthaltes in Syrakus, eine Versöhnung anzubahnen, hatte keinen besseren Erfolg. Nach diesem letzten Fehlschlag seiner politischen Hoffnungen zog sich der Greis vollends aus dem lauten Treiben des öffentlichen Lebens in die stille Beschaulichkeit seiner Schule zurück, um sich, immer neuen Fragen zugewendet und die alten Antworten auf ihre Richtigkeit überprüfend, in seinen Schülern und seinen Schriften das Denkmal zu errichten, nach dem sein Herz allein verlangte[6].

Über das Leben der übrigen Sokratesjünger, die ihrerseits als die Begründer der sogenannten Sokratischen Schulen gelten, liegen wiederum keine genaueren Angaben vor. Von geschichtlicher Bedeutung ist unter all dem überlieferten Anekdotenkram fast nur der Umstand, daß gerade die bekannteren Schüler des Sokrates ebensowenig gebürtige Athener waren wie die Sophisten, denn er mußte das abschätzige Urteil der öffentlichen Meinung bestärken, die in dem Sokratischen Kreise wieder nur eine Sophistengemeinde zu erblicken geneigt war. So stammte der durch den Platonischen Dialog als Lieblingsjünger des Sokrates verklärte Phaidon aus Elis, seine Anhänger Menedemos und Asklepiades aus Eretria, Eukleides, der nicht mit dem nahezu um ein Jahrhundert jüngeren alexandrinischen Mathematiker verwechselt werden darf, aus Megara, und die beiden Schulrichtungen erhielten sogar von diesen Orten ihre Namen. Eine breitere Wirkung als die durch eine Verbindung der Sokratischen Dialektik mit der eleatischen Seinslehre zu einer einseitigen Einstellung auf begriffliche Spitzfindigkeiten verführte megarische Schule, die aus diesem Grunde bald als die eristische bezeichnet wurde und der sich die elisch-

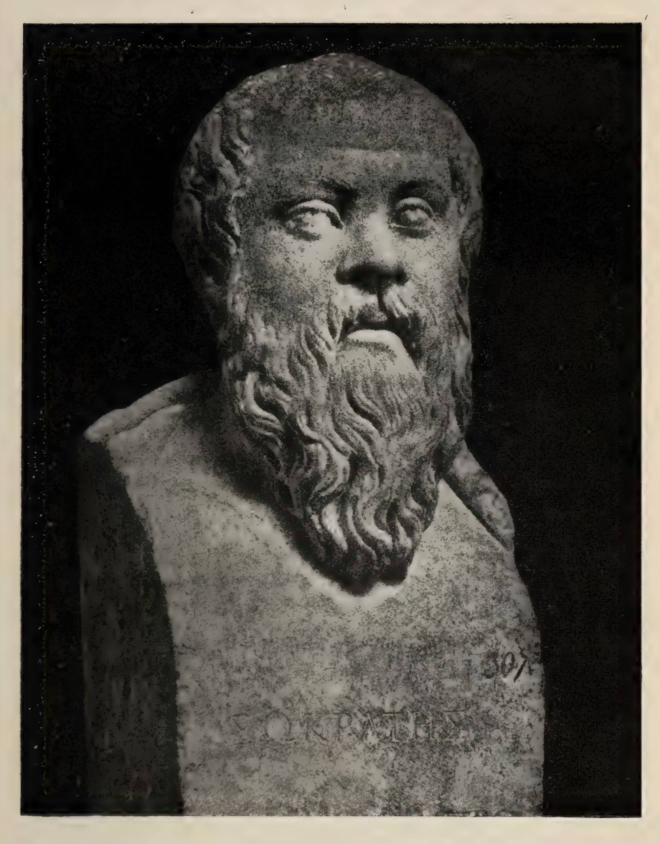
eretrische immer mehr angenähert zu haben scheint, vermochte erst die von Antisthenes begründete kynische und die auf Aristipp zurückgehende hedonische Schule auszuüben, von denen sich die erste in die Stoa, die zweite in die Lehre des Epikur fortsetzte. Während jedoch über die Lebensumstände des Antisthenes im Grunde nicht viel mehr bekannt ist, als daß er wiederum kein Vollblutathener war, sondern vermutlich mütterlicherseits aus dem rauhen Thrakien stammte, wird das Zusammentreffen des aus Kyrene, dem Capua der griechischen Pflanzstädte, gebürtigen Aristipp mit Platon am Hofe des älteren und des jüngeren Dionysios durch die Überlieferung bezeugt und mit mancherlei zumindest gut erfundenen Anekdoten verbrämt. Wenn sich aber das Auftreten des Aristipp, dessen Vaterstadt der von ihm ausgehenden Schule auch den Namen der kyrenaischen gab, schließlich in nichts mehr von dem eines bezahlten Wanderlehrers unterschied [7], so mußte sich damit für eine oberflächliche Betrachtungsweise der Kreis schließen, in dem Sokrates nur mehr als Mittelpunkt eines sophistischen „Aufklärungszeitalters" erschien.

I. SOKRATES UND DER SOKRATISCHE KREIS.

Gruppiert sich, wie schon der Titel des vorliegenden Bandes anzeigt, der behandelte Stoff um das Werk und die Persönlichkeit Platons, so verfolgt die Darstellung des Sokratischen Kreises in diesem Zusammenhange vornehmlich den Zweck einer Einführung in die Platonische Philosophie. Wenn daher auch die eingangs gezogene Parallele zwischen Sokrates und Kant in erster Annäherung das Verständnis der Sokratischen Epoche gefördert haben mag, so wird sich doch die beschränkte Gültigkeit jenes Vergleiches im Fortgang der Untersuchung immer deutlicher aus der Erkenntnis ergeben, daß die „alleszermalmende“ Wirkung der neuen Gedanken nicht so sehr von der Persönlichkeit des geschichtlichen Sokrates als von der seines ihm an Tiefe und Schärfe des Geistes weit überlegenen Schülers ausging. Für die Platonische Philosophie findet aber der Verfasser eines dem Platon zugeschriebenen Briefes ein Wort, das gerade in der heutigen Zeit des fabrikmäßigen wissenschaftlichen Betriebes die höchste Beachtung verdient. Wer immer der Verfasser dieser Briefe sein mag, über deren Echtheit viel gestritten wurde und in deren Verwerfung die Philologen neuerdings bis vor kurzem ziemlich einig waren, — er ist erfüllt von dem Geiste, aus dem die Platonische Philosophie gezeugt ist und in dem sie wieder empfangen werden muß, um zu neuem Leben zu erwachen. „Nicht wie eine andere Erkenntnis“, sagt er, „ist sie darstellbar, sondern in langandauernder Beschäftigung, im Zusammenleben mit ihrem Gegenstand senkt sie sich plötzlich, wie ein Licht, das durch einen abspringenden Funken entzündet wird, in die Seele und schafft sich dann dort ihre eigene Nahrung [8].“ „Denn“, so fährt der Brief fort, „leichte Auffassung und gutes Gedächtnis genügen nicht, um die geistige Verwandtschaft herzustellen [9]“, und doch bedarf jeder dieser geistigen Verwandtschaft, wenn ihm Platon selbst zur Idee werden und die ge-

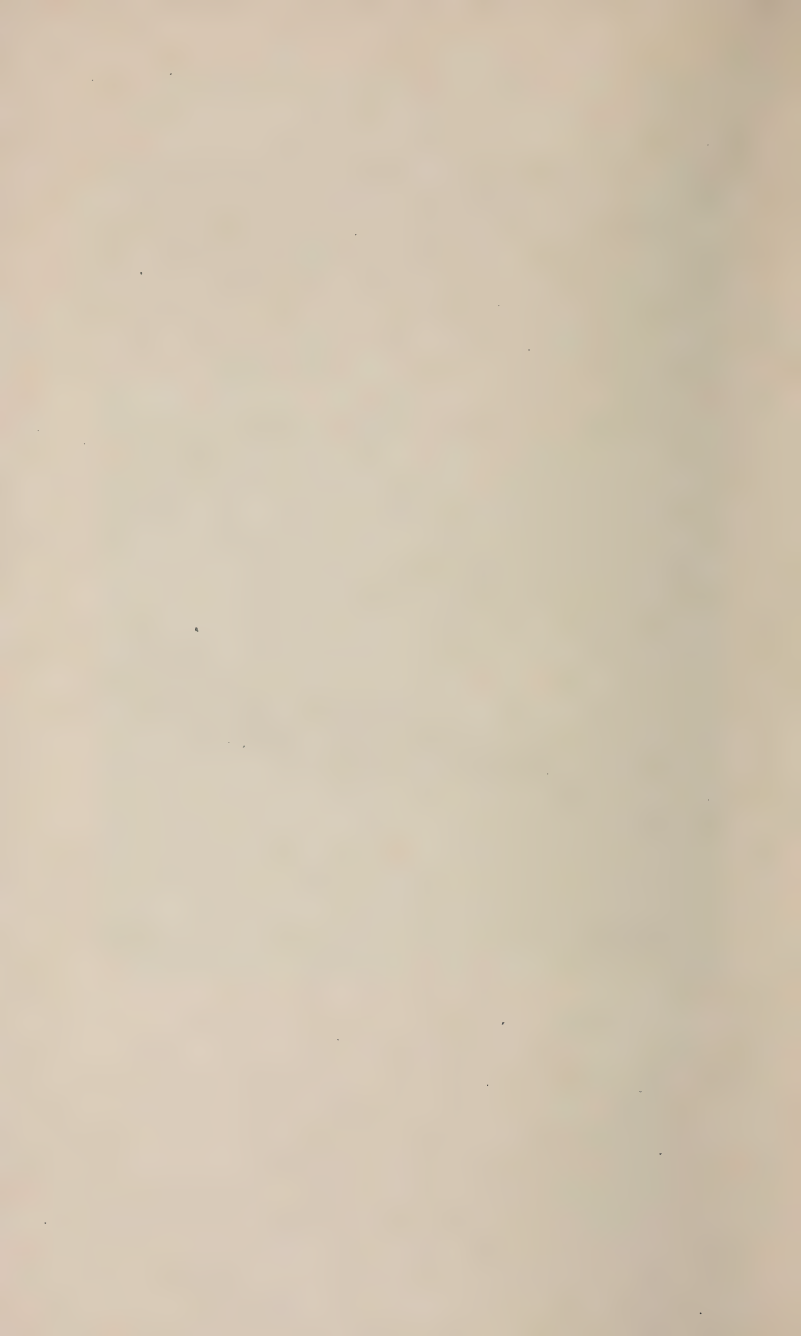
schichtliche Forschung einem zeitlosen Versenken in ewige Werte weichen soll. Wie aber die Idee nicht anders als in den Individuen erkannt werden kann, in denen sie sich spiegelt, so darf keiner hoffen, den lebendigen Sinn der Lehre zu erfassen, der sich nicht zuvor bemüht hat, sie in ihrer geschichtlichen Bedingtheit zu verstehen. Liegt also das letzte Ziel der Forschung jenseits dessen, was durch verstandesmäßige Arbeit erreicht werden kann, so muß ihre nächste Aufgabe dennoch darauf gerichtet sein, den mitteilbaren Gedankengehalt der Platonischen Lehre festzustellen und zugleich ihre Entwicklung aus den historischen Bedingungen verständlich zu machen.

Diesen entwicklungsgeschichtlichen Nachweis im einzelnen zu erbringen, ist aber mit gewissen Schwierigkeiten verbunden. Denn einerseits fließen in der Platonischen Lehre, als dem ersten systematischen Versuch einer allseitig durchgebildeten Weltanschauung, alle früheren Gedankenrichtungen wie die Quellen eines mächtigen Stromes zusammen, und wenn auch andererseits kein Zweifel darüber bestehen kann, daß der nachhaltigste Einfluß auf die Entwicklung Platons von Sokrates ausgegangen ist, so läßt sich die unmittelbare Wirkung dieses Einflusses doch kaum bestimmen. Denn Sokrates selbst hat bekanntlich keinerlei schriftliche Aufzeichnungen hinterlassen; wenn wir aber das Denkmal, das die Dankbarkeit Platons dem Sokrates gesetzt hat, als ein historisches Bild betrachten, so vermögen wir das geistige Eigentum des Lehrers und des Schülers nicht mehr zu scheiden, während Sokrates in der Darstellung, die Xenophon, ebenfalls in der besten Absicht, von ihm entwirft, als ein so nüchterner Biedermann erscheint, daß man seinen Einfluß auf den Feuergeist Platons kaum begreiflich finden könnte. Sofern es also unerläßlich ist, die historische Gestalt der Sokratischen Lehre festzustellen, um die Entwicklungsgeschichte des Platonischen Systems zu verfolgen, diese aber ihre einzige sinngemäße Darstellung in den Platonischen Dialogen zu finden scheint, ergibt sich ein unvermeidlicher Zirkel. Wenn sich dagegen annehmen läßt, daß die Schilderung Xenophons ebensosehr hinter der geschichtlichen Wirklichkeit zurückbleibt, wie die Platons sie übertrifft, so bleibt zu deren Bestimmung überhaupt kein direkter Weg übrig, wir können vielmehr lediglich trachten, sie aus ihren Entstehungsbedingungen und Folgeerscheinungen



SOKRATES

Nach einer Herme in Neapel



wieder aufzubauen. Damit ist der Untersuchung ihre nächste Aufgabe vorgezeichnet. Sie muß sich einerseits bemühen, einen Einblick in die geschichtliche Umgebung zu gewinnen, aus der sich die Sokratische Lehre entwickelte, und sie muß andererseits zu der gemeinsamen Quelle vorzudringen suchen, aus der so verschiedene geistige Strömungen entspringen konnten, die sich unter dem Namen der Sokratischen Schulen mehr befehdeten als zusammenschlossen.

1. DIE SOPHISTEN.

Daß Sokrates von seinen Zeitgenossen als Sophist verkannt und verurteilt werden konnte, erscheint dem traditionellen Bilde seiner Persönlichkeit gegenüber zunächst unbegreiflich. Ist doch kein größerer Gegensatz denkbar als zwischen der eingestandenen Unwissenheit des Sokrates und dem Wissensstolz der Sophisten, zwischen seiner Unbekümmertheit um alle äußeren Lebensgüter und deren vielgeschäftiger Betriebsamkeit und Gewinnsucht, zwischen seinem unerschütterlichen Glauben an ein allgemein verbindliches Sitten- und Denkgesetz und deren skeptischem Relativismus oder gar Nihilismus. Und doch verwischen sich bei längerer Betrachtung die scharfen Linien jener Gegensätze, und man lernt es verstehen, daß die Erscheinung des Sokrates den zeitgenössischen Hintergrund der Sophistik nicht nur voraussetzt, sondern ihm zum Teil gerade ihre eigene charakteristische Färbung verdankt.

Allen Versuchen, den Eintritt eines geschichtlichen Ereignisses mit aprioristischer Notwendigkeit zu beweisen, wird man mit Recht skeptisch gegenüberstehen, ja selbst die Annahme eines erfahrungsmäßigen Ursachenzusammenhanges wird der Geschichte nur dort gestattet sein, wo sie eine psychologische Gesetzmäßigkeit aufzuweisen vermag. Aus einer solchen psychologischen Gesetzmäßigkeit scheint sich aber die Entwicklung der Sophistik tatsächlich ableiten zu lassen. Diesen Nachweis im einzelnen zu erbringen, ist an dieser Stelle natürlich ausgeschlossen. Die entwicklungspsychologische Tatsache jedoch, die dem Auftreten der Sophistik zugrunde liegt, ist dieselbe, auf die bereits Locke mit der gelegentlichen Bemerkung hingewiesen hatte, daß alle Bezeichnungen für geistige Zustände und Tätigkeiten dem Gebiet der sinnlichen Anschauung entnommen sind[10], d. h. also, daß die Reflexion auf das eigene Ich naturgemäß

erst dann eintritt, sobald der menschliche Geist eine hinreichende Orientierung über seine Umgebung erlangt hat, — eine Gesetzmäßigkeit, deren Gültigkeit auf stammesgeschichtlichem Gebiet durch die individual-psychologische Beobachtung ihre Bestätigung findet.

Damit ist gesagt, daß die Sophistik nicht früher auftreten konnte, als bis die Naturforschung bereits eine gewisse Höhe ihrer Ausbildung erreicht hatte, daß aber die Abwendung von dieser einseitig auf die Natur gerichteten Weltbetrachtung gewissermaßen automatisch eintreten mußte, sobald sich das Bedürfnis einstellte, den Menschen nicht bloß als ein Glied des äußeren Naturlaufes, sondern als ein selbsttätiges Geisteswesen zu erforschen. Überdies mußten die unbefriedigenden und widersprechenden Ergebnisse der primitiven Naturwissenschaft notwendig eine skeptische Grundstimmung gegen alle bis dahin erreichten wissenschaftlichen Resultate erzeugen und zugleich die Forderung nach einer neuen Methode der Wissenschaft laut werden lassen. Wie also die Naturwissenschaft durch die „Geisteswissenschaft" verdrängt wird, so macht die dogmatische Zuversicht einem kritischen Zweifel Platz, der sich bis zur radikalen Skepsis steigert.

Es sind daher Motive, die im menschlichen Denken selbst gelegen sind und deren Wirksamkeit sogar für die Entwicklung der Wissenschaft unentbehrlich ist, denen die Sophistik ihre Entstehung verdankt, und insofern ist die verächtliche Nebenbedeutung, die sich, wie es scheint, schon seit frühester Zeit an das Wort Sophist geknüpft hat, durchaus nicht berechtigt. Was namentlich zur Verbreitung des schlechten Rufes beigetragen hatte, der sich so bald an den Namen der Sophistik heftete, scheint bereits der erste, der diese Frage einer Untersuchung wert hielt, nämlich der Rhetor Aristides im 2. Jahrhundert n. Chr., richtig erkannt zu haben, wenn er auf die Feindseligkeit hinweist, mit der Platon die Sophisten verfolgte[11]. Aber diese persönliche Mißstimmung hätte offenbar nicht jene allgemeine Resonanz finden können, wenn sich die Sophistik nicht von Anfang an in einen grundlegenden Gegensatz zu dem griechischen Ethos gestellt hätte. Die angeborene Abneigung des „freien" Griechen gegen jede Art des geschäftlichen Gelderwerbs mußte sich jedem Versuch, die Scheidewand zwischen den „freien" und den „erwerbenden"

Künsten niederzureißen, auf das nachdrücklichste widersetzen, so daß alle geistige Überlegenheit der Sophisten nicht hinreichte, um den Makel einer gewissen sozialen Minderwertigkeit zu verwischen. Heute verhält es sich in gewissem Sinne gerade umgekehrt, indem sich der schlichte „Privatgelehrte" durchaus nicht der gleichen sozialen Einschätzung erfreut, die dem staatlich angestellten „akademischen" Lehrer zuteil wird. Im Platonischen „Protagoras" dagegen gesteht der junge Hippokrates freimütig ein, daß er sich trotz des sehnlichsten Wunsches, an dem Unterricht des berühmten Sophisten teilzunehmen, dennoch schämen würde, selber für einen Sophisten zu gelten[12]. Wie sich daher der Bericht erhielt, daß Philolaos als erster durch den Verkauf Pythagoräischer Schriften Geld zu verdienen gesucht habe, so vergißt keiner der griechischen Historiker, darauf hinzuweisen, daß Protagoras als erster für seinen Unterricht Lohn verlangt habe.

Andrerseits werden die Honorarforderungen der Sophisten daraus verständlich, daß ihnen nicht wie der überwiegenden Mehrzahl der früheren Forscher ein wenn auch nur geringer Besitz in der eigenen Vaterstadt ein seßhaftes, nur der reinen Wissenschaft geweihtes Leben ermöglichte, sondern daß sie als Wanderlehrer, zum Teil von den äußersten Grenzen der hellenischen Welt, gezogen kamen. Aber selbst wenn ein Xenophanes und ein Empedokles keinen weltlichen Besitz sein eigen nannte, so „verdiente" er seinen Unterhalt doch nicht im eigentlichen Sinne, wenn er sein Leben aus den freiwilligen Spenden fristete, die ihm als Rhapsoden oder Wanderpriester zuflossen. Die Sophisten dagegen erwarben sich ihren Lebensunterhalt dadurch, daß sie ihre Schüler nicht so sehr in die Methode wissenschaftlicher Forschung einweihten, als ihnen vielmehr einen mehr oder weniger oberflächlichen Schliff „allgemeiner Bildung" und eine vorzügliche rhetorische Technik beizubringen suchten, eine Zusammenstellung, die eben damals die Zauberformel zum öffentlichen Erfolg zu enthalten schien. So war also die Wissenschaft aus der Schule auf den Markt gedrängt worden, und der Markt vermochte darum nach dem Verhältnis von Nachfrage und Angebot ihren Preis in Barem zu bestimmen.

Doch berichtet sogar Platon von der durchaus vornehmen Art, in welcher gerade P r o t a g o r a s von seinen Schülern Lohn zu erheben pflegte[13]. Denn am Ende des Lehrganges

stellte Protagoras seinem Schüler die Wahl, entweder das Schulgeld zu bezahlen (das er in der Höhe von 100 Minen festgesetzt haben soll) oder selbst eine Art Feststellungseid zu leisten, wie hoch er den genossenen Unterricht einschätze, und die Summe dann in einem Tempel zu deponieren. Nichtsdestoweniger soll diese Verquickung von Geld und Wissenschaft bereits zu einem jener Fangschlüsse geführt haben, deren Ausbildung sich später die eristischen Schulen so angelegen sein ließen. Protagoras soll nämlich mit seinem Schüler Euathlos, der sich auf den Beruf des Rechtsanwalts vorbereitete, die Abmachung getroffen haben, daß Euathlos ihm nur dann ein Honorar zu zahlen verpflichtet sein solle, wenn er seinen ersten Prozeß gewonnen habe. Als nun aber Euathlos sich durchaus nicht anschicken wollte, von dem Erlernten endlich Gebrauch zu machen, habe ihn Protagoras auf Zahlung des Honorars verklagt, auf das er nunmehr in jedem Fall Anspruch zu haben behauptete. Denn wenn Euathlos den Prozeß verliere, sei er durch rechtskräftiges Urteil, wenn er ihn jedoch gewinne, nach der Vereinbarung zur Zahlung verpflichtet. Euathlos soll sich aber aus den entgegengesetzten Gründen jeder Verpflichtung für ledig erklärt haben: denn verliere er den Prozeß, so habe Protagoras gemäß der Vereinbarung keinen Anspruch auf das Honorar, im entgegengesetzten Falle sei jedoch der Anspruch des Protagoras von Rechts wegen abgewiesen[14].

Diese Anekdote enthält nicht nur eine logische Schwierigkeit, die noch moderne Denker der Beachtung wert gehalten haben[15], sondern verbürgt auch die Wichtigkeit, die man dem Unterricht des Protagoras für die Ausbildung im öffentlichen Leben beimaß, wie er sich denn selbst erbötig gemacht haben soll, „die schwächere Rede zur stärkeren zu machen[16]", ein kühnes Schlagwort, das von da ab natürlich das Ziel aller Angriffe gegen die Überzeugungslosigkeit der Sophisten bildete. Aber gerade diese Überzeugungslosigkeit scheint, wenigstens bei Protagoras, in einer tief begründeten Überzeugung von der Relativität aller Werturteile zu wurzeln. Wenn er seine Schüler gelehrt haben soll, denselben Gegenstand lobend zu erheben und tadelnd herabzusetzen[17], — Beispiele solcher „Doppelreden", die in ermüdender Breite die Relativität verschiedener ethischer Begriffe erörtern, sind unter dem Namen Dialexeis von einem unbekannten

Autor erhalten[18], — so war es wohl keineswegs seine Absicht, einen skrupellosen Opportunismus nach dem Prinzip: „Der Zweck heiligt die Mittel" großzuziehen, er scheint sich dabei vielmehr auf einen Satz zu stützen, der, zum erstenmal von Archelaos, vielleicht sogar schon von Anaxagoras ausgesprochen und in den Antithesen Heraklits angedeutet, später zum Gemeingut der Sophistik wurde, daß Gut und Böse nicht durch die Natur, sondern durch „Satzung" bestimmt seien, daß also ein absoluter ethischer Maßstab nicht existiere. Gerade der grundsätzliche Utilitarismus der griechischen Ethik mag den Anlaß zur Aufstellung dieser These gegeben haben, denn wenn das Gute mit dem Nützlichen zusammenfällt, und wenn der Nutzen, den ein jeder erstrebt, ein verschiedener ist, so folgt daraus, daß auch das Gute für jedermann verschieden sein muß. Daraus ergibt sich weiterhin, daß derjenige der größte Wohltäter der Menschen sein wird, dem es gelingt, sie davon zu überzeugen, daß auch dasjenige, was sie für ein Übel halten, von einem andern Standpunkt aus betrachtet ein Gut sei, und gerade das bezeichnet Protagoras im Platonischen Theaetet[19] als die wahre Aufgabe des Weisen. Darin liegt aber zugleich eingeschlossen, daß eine Anschauung nur für d e n Menschen Überzeugungskraft besitzt, dem ihre Annahme als ein Gut dargestellt werden kann, daß also das Wahre und das Gute identisch sind, oder mit anderen Worten, daß die letzte Entscheidung über Wahrheit und Irrtum nicht von logischen, sondern von utilitaristischen Gesichtspunkten aus erfolgt, ein Gedanke, der erst wieder in neuester Zeit unter dem Namen des P r a g m a t i s m u s Anhänger findet. Ein solcher Pragmatismus setzt jedoch eine relativistische Erkenntnistheorie voraus, die einen in idealem Sinne absoluten und allgemein verbindlichen Wahrheitsbegriff nicht anerkennt.

Tatsächlich liegen nun auch von Protagoras Zeugnisse vor, die einen solchen Relativismus in unzweideutiger Weise auszusprechen scheinen. Der Satz, daß es über jede Sache zwei entgegengesetzte Reden gebe[20], hängt noch eng mit dem ethischen Prinzip zusammen, daß es Aufgabe des Weisen sei, jedermann von der Güte dessen zu überzeugen, was ihm als ein Übel erscheint. Die erkenntnistheoretische Voraussetzung dieses Prinzips aber, daß eine unendliche Verschiedenheit zwischen den einzelnen Individuen mit Rück-

sicht darauf besteht, „was für einen jeden existiert und was ihm erscheint“, findet ihren prägnanten Ausdruck in dem berühmten Satz: „Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind[21]“. Die individualistisch-relativistische Ausdeutung, welche dieser Satz bisher im Anschluß an die Auffassung Platons und Aristoteles' einstimmig erfahren hatte, ist in neuerer Zeit von namhaften Forschern, so vor allem von Laas[22] und Gomperz[23], heftig bekämpft worden, die in ihm vielmehr den Ausdruck einer positivistischen Grundanschauung erblicken. Maß des Seienden wäre demnach nicht der individuelle Mensch, sondern der Mensch als geistiger Gattungstypus, sofern alle Erkenntnis sich auf das „Gegebene“, auf die Gegenstände der Erfahrung beschränken muß, und deren Gesetzmäßigkeit nur in dem Gesetz des denkenden Verstandes gefunden werden kann. Der „Homo-Mensura“-Satz, wie er auch genannt wird, besäße demnach eine gewisse innere Verwandtschaft mit dem Worte Kants, daß nicht die Natur dem Verstande, sondern der Verstand der Natur ihre Gesetze vorschreibt. Den Streit dieser beiden Interpretationen zu entscheiden, ist nicht dieses Ortes. Nur mag darauf hingewiesen werden, daß beide Anschauungsweisen, so weit sie auch in ihren Konsequenzen voneinander abweichen, dennoch einen gemeinschaftlichen Ausgangspunkt haben, nämlich die Einschränkung der Erkenntnis auf das unmittelbar Gegebene. Die bisherige Wissenschaft hatte unbedenklich mit Hypothesen gearbeitet, die das Gebiet der Erfahrung weit überschritten. Der eine Weltstoff der Jonier, die Zahlen der Pythagoreer, der ewige Fluß Heraklits, das unveränderliche Sein der Eleaten, die Elemente der jüngeren Physiker — all das waren transzendente Hypothesen, sofern sie nicht nur über das in der Erfahrung Gegebene, sondern auch über alle mögliche Erfahrung hinausgingen. Daher ist die ausdrückliche Absage an jede Art von Transzendenz das Charakteristische der Protagoräischen Weltanschauung, wie sie sich auch in dem Bruchstück seiner Schrift über die Götter ausspricht, die seine Verbannung aus Athen zur Folge hatte: „Ob es Götter gibt oder nicht und in welcher Gestalt, vermag ich nicht zu entscheiden. Denn vieles hindert, es zu wissen, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens[24].“

Darum bleibt auch die Originalität seiner Lehre die gleiche, ob man nun unter dem „Maß" des Seienden die subjektive Erkenntnis des Einzelnen oder die allgemeine Gesetzmäßigkeit des menschlichen Denkens versteht. Psychologisch betrachtet, besteht allerdings die größere Wahrscheinlichkeit, daß eine Anschauung, die auf erkenntnistheoretischem Gebiet keine geringere Umwälzung bedeuten mußte als auf astronomischem Gebiet nach dem Worte Kants der Übergang von dem geozentrischen zu dem heliozentrischen Weltbild, den Begriff der Immanenz der Erkenntnis zunächst in seiner schärfsten Zuspitzung, also in individualistischem Sinn, aufgefaßt haben dürfte[25], wie es ja wohl auch kein Zufall ist, daß dem „transzendentalen" Idealismus Kants der „subjektive" Idealismus Berkeleys vorausging. Denn die Überzeugung von der gesetzgebenden Kraft des menschlichen Denkens erfordert eine so hohe Stufe abstrakter Reflexion, daß sie vielleicht nicht einmal bei Kant selbst ganz konsequent festgehalten erscheint, geschweige denn bereits bei Protagoras vorausgesetzt werden dürfte, während diesem andrerseits zweifellos Unrecht geschieht, wenn man seine Lehre (wozu Gomperz neigt) nur als einen naiven Realismus auffaßt, der keinen andern Zweck verfolgt, als die Zuverlässigkeit unserer Sinne gegen die eleatischen Zweifel zu verteidigen.

Auch über die authentische Interpretation der Lehre des Gorgias haben sich in neuester Zeit Unstimmigkeiten ergeben. Allerdings sind wir in diesem Fall insofern besser unterrichtet, als wir einen in seinen Grundzügen sicherlich getreuen Auszug seiner Schrift „Über die Natur oder das Nichtseiende" besitzen, der, wenn auch mit Unrecht, dem Aristoteles[26] zugeschrieben wurde und in einem Bericht des Sextus Empiricus[27] seine Bestätigung und gelegentliche Ergänzung findet. Drei Hauptsätze hat demnach Gorgias zu beweisen unternommen, erstens daß nichts existiere, zweitens daß, selbst wenn ein Seiendes existierte, es doch unerkennbar bleiben müßte, und drittens daß, selbst wenn es erkannt werden könnte, diese Erkenntnis dennoch nicht mitteilbar wäre.

Den ersten Satz begründet Gorgias folgendermaßen: Es kann weder ein Seiendes noch ein Nichtseiendes existieren. Kein Nichtseiendes: Denn wenn das Nichtseiende auch nur ein Nichtseiendes ist, so *ist* es doch, ein seiendes

Nichtseiendes aber bildet eine contradictio in adiecto. Ist ferner das Nichtseiende, so kann sein Gegenteil, also das Seiende, nicht existieren, was wiederum einen Widerspruch enthält, der überdies alle Verschiedenheit zwischen Sein und Nichtsein aufhebt.

Aber auch das Seiende kann nicht existieren: Denn es müßte ewig oder geworden, eins oder vieles sein. Wäre es ewig, so müßte es nach dem Beweis des Melissos unendlich sein. Nun ist aber (nach Zenon) ein Seiendes immer irgendwo, das Unendliche müßte also in einem anderen Unendlichen enthalten sein, was unmöglich ist. Wäre es dagegen endlich, so wäre es geworden, dann aber träten die eleatischen Argumente in Kraft, daß ein Seiendes nicht aus einem Seienden entstehen könne, denn jede Veränderung müßte das Seiende in ein Nichtseiendes überführen, was ebenso unmöglich wäre wie die Entstehung eines Seienden aus einem Nichtseienden oder eine Schöpfung aus dem Nichts. Das Seiende kann ferner nicht eines sein, denn als solches müßte es Größe besitzen, infolge dessen aber in einzelne Teile zerteilt werden können, was dem Begriff der Einheit widerspräche. Existiert aber die Einheit nicht, so kann das Seiende auch keine Vielheit sein, weil diese nur aus einer Summe von Einheiten besteht.

Der zweite Satz von der Unerkennbarkeit des Seins beruht auf der Unterscheidung, die hier, wenn auch vielleicht noch nicht zur Klarheit gebracht, so doch in unzweideutiger Weise dem Beweisgang zugrunde gelegt ist, nämlich, nach moderner Ausdrucksweise, auf der Unterscheidung zwischen den „Dingen an sich“ und ihren „Erscheinungen“ oder ihren „Repräsentanten im Bewußtsein“. Ist nämlich das „Gedachte“ (φρονούμενα, im Sinn der Bewußtseinsinhalte) nicht mit den „seienden Dingen“ identisch, ist also das Gedachte nicht das Seiende, so folgt daraus durch Konversion, daß kein Seiendes gedacht werden kann, daß also das Seiende unerkennbar ist. Wäre nämlich das Gedachte ein Seiendes, so müßte einerseits alles „Gedachte“ existieren, es müßte also, — wie Gorgias mit einer fast jeder primitiven Erkenntnistheorie eigenen Verwechslung des „Denkens“ mit dem „Vorstellen“ schließt, — z. B. allen Phantasiebildern Realität zukommen, andrerseits müßte es unmöglich sein, ein Nichtseiendes, also wiederum z. B. alles

bloß phantasiemäßig Vorgestellte, zu denken, was jedoch beides nicht zutrifft.

Den Satz von der Unmitteilbarkeit einer Erkenntnis des Seienden endlich, — dessen tiefen Sinn vielleicht erst eine „Kritik der Sprache“ enthüllen wird, die das von Mauthner geahnte Ziel erreicht hat, — beweist Gorgias aus dem subjektiven Ursprung aller Erkenntnis. Die Bedeutung eines Wortes kann jeder nur aus der eigenen subjektiven Erfahrung schöpfen, und da wir unseren Mitmenschen niemals den Inhalt unserer eigenen Erfahrung mitteilen können, sondern immer nur die Worte, mit denen wir die Inhalte bezeichnen, so ist nur der Klang des Wortes, nicht aber die „noëtische“ Beziehung (Münsterberg) des Wortes auf einen bestimmten „äußeren“ oder „seienden“ Gegenstand mitteilbar.

Der unmittelbare Eindruck dieser, namentlich in ihrem ersten Teil mit den Zenonischen Argumenten so nahe verwandten Dialektik kann kein anderer sein als der eines konsequenten erkenntnistheoretischen Nihilismus. Grote[28], dem sich Gomperz[29] im wesentlichen anschließt, glaubt aber auch Gorgias gegen diese traditionelle Interpretation schützen und ihm eine sehr positive Lehre zuschreiben zu müssen, sofern sich die Leugnung eines „Seienden überhaupt“ nur auf das „Ultraphänomenale“ beziehen, Gorgias also ganz analog wie Kant nur die transzendente Realität der Noumena, nicht aber die empirische Realität der Phaenomena bestritten haben soll. Tatsächlich kann das zweite Argument des Gorgias in diesem Sinne verstanden werden. Aber die Annahme einer solchen empirischen Realität der Phaenomena findet nicht nur, was bereits Zeller[30] hervorgehoben hat, in der Überlieferung nirgends eine Bestätigung, sie steht vielmehr zum ersten Argument insofern in direktem Widerspruch, als dort dem Seienden die Möglichkeit des Werdens ausdrücklich abgesprochen wird, woraus wiederum durch Konversion folgt, daß der Gegenstand der Wahrnehmung, welcher der ganzen griechischen Philosophie als das ewig Fließende und in steter Veränderung Begriffene erscheint, unmöglich als ein Seiendes betrachtet werden kann. Daß der Titel der Schrift ernst gemeint und das ‚Nichtseiende‘ im Sinne der Materie (wie etwa im Platonischen Timaeus) zu verstehen sei, wird sich demnach nicht aufrecht erhalten lassen,

ganz abgesehen davon, daß ja auch das Nichtseiende nicht sein soll. Jene Zusammenstellung kann vielmehr, wenn sie überhaupt beabsichtigt ist, nur als ein Kampftitel gelten, die den Inhalt der Lehre in einem kennzeichnenden Schlagwort, — wohl auch mit der Absicht „d'épater les bourgeois", — zusammenfassen sollte; vielleicht hat aber auch Diels das richtige erkannt, der die Schrift „Über die Natur" für eine sich an Empedokleische Lehren anschließende Theorie der Wahrnehmung hält, die Gorgias seiner in dem Buch „Über das Nichtseiende" enthaltenen Erkenntnistheorie als Einleitung vorangeschickt habe[31]. Diels schließt dies aus einer im Platonischen Menon[32] enthaltenen und auf Gorgias zurückgeführten Definition der Farbe als eines „dem Gesichtssinne angepaßten und wahrnehmbaren Ausflusses der Körper", die allerdings ganz unzweideutig auf Empedokles verweist, wie denn auch jenes Schülerverhältnis in der Überlieferung ziemlich gut bezeugt erscheint. Daß aber Gorgias im Anschluß an Empedokles positive Lehrmeinungen vorgetragen habe, muß durchaus keinen Widerspruch zu seinem erkenntnistheoretischen Nihilismus einschließen. War es ihm doch nur darum zu tun, alle objektiven, logischen Kriterien der Wahrheit, nicht aber alle Wertunterschiede zwischen den einander entgegengesetzten Urteilen aufzuheben. Wenn daher die im Früheren erwähnten Versuche einer „Ehrenrettung der Sophistik", wie sie namentlich von Gomperz unternommen wurden, durchwegs von dem Bestreben geleitet erscheinen, ihre Lehren durch die Annahme eines objektiv gültigen Maßstabes vom Makel des Relativismus zu befreien, so daß Gorgias wie Protagoras als Verteidiger einer „immanenten" Philosophie gegen alle Anmaßungen transzendenter Spekulation auftreten, so fragt sich, ob damit nicht der eigentümliche Charakter der Sophistik verkannt ist, die zwar alle im erkenntnistheoretischen Sinne objektiv gültigen Normen verwirft, dennoch aber eine praktisch vollkommen hinreichende Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch vom pragmatistisch-utilitaristischen Standpunkt zu geben vermag und gerade darin ihren Wert und ihre Stärke erblickt. Ja, das Wesen der Sophistik läßt sich geradezu mit einem Kantischen Wort als das Streben bezeichnen, „das Wissen aufzuheben, um dem Glauben Platz zu machen". Der Glauben aber, die δόξα, im Gegensatz

zur ἐπιστήμη, kann nur durch Überredung erzeugt werden; an die Stelle der objektiven Wahrheit tritt die höchste subjektive Überzeugungskraft, die bloß subjektiv gültigen Urteile erhalten jedoch in gewissem Sinne Allgemeingültigkeit, wenn es gelingt, allen Menschen die subjektive Überzeugung ihrer Gültigkeit beizubringen. Gorgias ist also darin konsequenter als Protagoras, dessen Anerbieten, Tugend, also objektive Normen des sittlichen Lebens zu lehren, sich mit seinem ethischen Relativismus nicht recht verträgt. Denn Gorgias verwahrt sich ausdrücklich dagegen, als Tugendlehrer zu gelten[33], erblickt seine Aufgabe vielmehr nur darin, seine Schüler zu guten Rednern auszubilden, da die Rhetorik allein imstande sei, die Ordnung der Seele zu bewirken, wie die Arznei die Ordnung des Leibes[34].

Daraus erklärt es sich auch, daß sich nach der Überlieferung die positiven Lehren des Gorgias — mit Ausnahme jener auf Empedokleischen Anschauungen fußenden Theorie der Sinneswahrnehmung — auf die kunstmäßige Ausbildung der Rhetorik beschränkten, in der er durch seine Vorliebe für architektonischen Aufbau und prunkvolle Metaphern geradezu einen neuen Stil geschaffen und die er auf eine so hohe Stufe der Vollendung gebracht haben soll, daß er sich erbötig machen konnte, über jedes beliebige Thema aus dem Stegreif eine Rede zu halten[35].

Neben Protagoras und Gorgias sind in den Titeln der Platonischen Dialoge noch die Namen dreier anderer Sophisten erhalten, ohne daß jedoch Genaueres über ihre Lehren bekannt wäre. Von H i p p i a s, dessen Namen sogar zwei Platonische Dialoge tragen, wissen wir im Grunde nicht viel mehr, als daß ihm der Ruhm eines gewaltigen Polyhistors und Gedächtniskünstlers zukam, der über astronomische, mathematische und physikalische nicht minder als über archäologische und ästhetische, namentlich musikalische Kenntnisse verfügte, und der vermöge seiner Mnemotechnik sogar noch als Greis imstande war, fünfzig Namen nach einmaligem Vorsprechen zu wiederholen[36]. Er selbst rühmt sich nicht nur seines theoretischen Wissens, dessen vorsichtig sammelnder Eklektik er vor den zerstreuten und einseitigen Kenntnissen seiner Vorgänger den Vorzug gibt[37], sondern auch seiner technischen Fertigkeiten, die es ihm einmal ermöglichten, in selbstverfertigtem Schmuck und Gewand bei den Olympischen Spielen zu erscheinen[38]. Durch diese

vielseitige Ausbildung scheint er sich aber, wie aus einer bezeichnenden Stelle des Platonischen Protagoras[39] hervorgeht, die Mißachtung der übrigen Sophisten zugezogen zu haben, die, wie Protagoras, nur der ethischen, oder gar, wie Gorgias, nur der rhetorischen Unterweisung einen Wert beimaßen. Von Euthydemos, der in dem gleichnamigen Dialog nebst seinem Bruder Dionysidor als der Typus des wortverdrehenden Klopffechters auftritt, ist uns weiter gar nichts überliefert[40]. Kritias hingegen ist als einer der dreißig Tyrannen eine auch aus der politischen Geschichte Athens bekannte historische Persönlichkeit. Der Achtung, mit der Platon seinen Oheim mütterlicherseits im Timaeus und in dem nach ihm benannten Fragment als Schüler des Sokrates behandelt, steht ein wegwerfendes Urteil seiner Zeitgenossen gegenüber, die ihn unter Laien einen Philosophen, unter Philosophen aber einen Laien nannten[41]. Ob mit seinen Werken die Früchte einer ganz einzigartigen, nach allen Richtungen harmonisch durchgebildeten Persönlichkeit verloren gegangen sind, oder ob das fatum libellorum die Stümpereien eines Allerweltsdilettanten ereilt hat, läßt sich nach den vorliegenden Fragmenten kaum beurteilen. Erstaunlich ist jedenfalls die unglaubliche Vielseitigkeit des Mannes, der neben seiner exponierten politischen Tätigkeit noch die Muße fand, Hexameter und Elegien, eine zum Teil in Versen gehaltene Darstellung der verschiedenen Staatsverfassungen, Dramen und Satyrspiele, für deren Autor sogar Euripides galt, Aphorismen, Gespräche, ein Buch über die Natur der Liebe, und, wie es scheint, noch manche andere Schriften zu verfassen. Gerade in diesem universellen Dilettantismus, der sich mit einem durch keinerlei moralische oder religiöse Bedenken gezügelten Machtbedürfnis verbindet, — stellt er doch in seinem Satyrspiel „Sisyphos" die Religion als ein bloßes Mittel dar, um die Menge durch die Furcht zu beherrschen[42], — erscheint er schier als ein Vorläufer jener gewaltigen Persönlichkeiten, die den Typus des Renaissancemenschen verkörpern. Noch moderner muten die Anschauungen eines Thrasymachos und Kallikles an, wie sie Platon im „Staat" und im „Gorgias" schildert, die geradezu die Moral des Herrenmenschen verkünden, indem sie das Recht als den Nutzen des Stärkeren definieren. Neben diesen kühnen Neuerern tritt die Gestalt des Pro-

dikos, den Platon zwar als Freund und Lehrer des Sokrates nicht ohne Wohlwollen, aber doch stets mit einer gewissen überlegenen Ironie behandelt, einigermaßen in den Hintergrund. Sofern nach der Überlieferung die Unterscheidung und Abgrenzung der synonymen Wortbedeutungen das eigentliche Arbeitsgebiet des Prodikos gebildet hat, scheint er sich an die Untersuchungen des Protagoras über die „Richtigkeit der Namen" anzuschließen. Der gewaltige Unterschied zwischen beiden Forschern zeigt sich aber darin, daß Protagoras allen, die er zu Schülern angenommen hatte, auch ohne vorhergehende Bezahlung den gleichen Unterricht in der Tugendlehre erteilte, während Prodikos seinen Unterricht nach Honorarklassen gestaffelt hatte, so daß sich der Unbemittelte mit einer weniger gründlichen Unterweisung begnügen mußte. Sokrates zum Beispiel berichtet, daß er von Prodikos zwar die Vorlesung um eine Drachme, vermutlich die von Xenophon in seine Memorabilien[43] aufgenommene Vorlesung über „Herakles am Scheideweg" gehört habe[44], daß er aber an dem Unterricht des Prodikos über Synonymik nicht habe teilnehmen können, weil dieser nur gegen ein Honorar von fünfzig Drachmen zugänglich gewesen sei[45]. Von seinen übrigen Schriften ist nur der Titel eines Werkes „Über die Natur" erhalten, ferner der Bericht über einen religionspsychologischen Versuch, die Götterverehrung aus einer Personifikation der nutzbringenden Naturkräfte abzuleiten, während in den Pseudoplatonischen Dialogen Axiochos und Eryxias überaus pessimistischer Lehren über die Leiden des Lebens, über den relativen Wert aller Güter und über die Gleichgültigkeit des Todes Erwähnung getan wird.

Erscheint nach dem bisher Gesagten unsere Quellenkenntnis der Sophistik als eine ziemlich mangelhafte, so genügt es doch, die Themen zu betrachten, welche die einzelnen Sophisten zum Gegenstand ihrer Lehrvorträge genommen hatten, um den gemeinsamen Grundzug der ganzen Richtung zu erkennen. Wenn sich auch Prodikos und selbst Gorgias mit Untersuchungen über die „Natur", Hippias und Antiphon, der traumdeutende Aufklärer[46], mit Physik und Mathematik beschäftigten, das eigentliche Forschungsobjekt der Sophistik bildete nicht mehr die Natur, sondern der Mensch und seine geistigen Schöpfungen. Da-

her das Erwachen des historischen Sinnes, das sich in den Fragen nach dem Ursprung von Recht und Sitte, in den archäologischen Bestrebungen eines Hippias wie in den verfassungsgeschichtlichen Studien eines Kritias kundgibt, daher das Interesse an der Sprache als dem Mittel zur Fixierung und Mitteilung des menschlichen Denkens, dessen Entstehung und Gesetze erforscht werden sollen. Von solchen rein sprachpsychologischen oder gar philologisch-grammatikalischen Untersuchungen leitet die Beschäftigung mit der Synonymik unmittelbar auf logisches Gebiet über, indem sie den ersten Anstoß zur Bildung scharf abgegrenzter Definitionen erteilt. Scheint sich aber Gorgias in gleicher Weise wie Protagoras und Prodikos um die Aufstellung von Definitionen zu bemühen, so behandelt er doch im allgemeinen das Wort viel weniger als Gegenstand der Forschung denn als Mittel zum Erfolg, indem er zum erstenmal der Rhetorik eine systematische Ausbildung zu geben unternimmt. Für diese geistige Strömung, für diese Verdrängung der kosmozentrischen durch die anthropozentrische Weltanschauung läßt sich kein prägnanterer Ausdruck finden als die Worte des Sokrates im Platonischen Phaedrus[47]: „Land und Bäume können mich nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt." Das Streben des Sokrates, mit Hilfe der dialektischen Methode durch vorsichtige Begriffsanalyse zu einer gültigen Bestimmung der höchsten menschlichen Werte zu gelangen, wächst darum ganz organisch aus dem Boden der Sophistik hervor. Worin aber Sokrates über die Sophistik hinausgeht und wodurch er sich zu ihr in prinzipiellen Gegensatz stellt, das ist gerade die Annahme einer objektiv gültigen Wahrheit, die das menschliche Denken unabhängig von allen opportunistischen Rücksichten, nach seinen eigenen Gesetzen fortschreitend, erreichen müsse. Doch beruht diese Annahme auch noch bei Sokrates gewissermaßen auf einer empirischen Induktion, auf dem Postulat, daß ein genügend lange durchgeführtes und sachgemäß geleitetes Gespräch die Wahrheit endlich zutage fördern müsse. Der Begriff der Wahrheit erscheint somit als Korrelat des gattungsmäßigen menschlichen Denkens, das, allen störenden Einflüssen enthoben, seinen eigenen Weg geht, und ihre Allgemeingültigkeit ist in diesem Sinne eine bloß kontingente, sofern sie von der Organisation

des menschlichen Denkens abhängt. Sokrates wäre demnach von dem Begriff einer im Platonischen Sinne idealen, von aller Anerkennung durch menschliche Individuen unabhängigen Wahrheit so weit entfernt, daß seine Lehre vielmehr mit dem positivistisch aufgefaßten Homo-Mensura-Satz des Protagoras schlechterdings zusammenfiele.

2. DIE SOKRATISCHEN SCHULEN.

Es ist daher um so beachtenswerter, daß die Sokratischen Schulen den Begriff einer objektiven Wahrheit, der gerade das Fundament der Platonischen Lehre bildet, wieder aufgeben. Nun wäre diese Tatsache ja allenfalls damit zu erklären, daß der erkenntnistheoretische Relativismus sich eben erst nach Sokrates und im Gegensatz zu ihm entwickelt habe, und daß sich daher die Polemik Platons gegen seine Zeitgenossen und nicht gegen die älteren Sophisten richte, denen jener Relativismus in Wirklichkeit vielmehr ganz fremd gewesen sei, und die Platon bloß zur Vermeidung von Anachronismen zu Mitunterrednern des Sokrates gewählt habe. Aber kein historischer Bericht des Altertums verlegt den Ursprung des Relativismus in die Sokratischen Schulen. Wenn man sich daher nicht zu der Annahme entschließen will, daß der Zeitpunkt ganz unbeachtet geblieben sei, in dem sich eine so bedeutsame philosophische Anschauung ausbildete, so wird gerade durch dieses Stillschweigen die relativistische Interpretation der sophistischen Erkenntnistheorie eine Stütze erhalten, zumal da die Erkenntnistheorie der Sokratischen Schulen zwar in ihren Konsequenzen zu einer relativistischen Grundanschauung hinführt, ihr aber doch nirgends eine Formulierung gegeben hat, die einen so offenbar programmatischen Charakter trüge wie die berühmten Sätze des Protagoras.

Allerdings sind von der Lehre der Sokratiker nur ganz wenige unzusammenhängende Bruchstücke erhalten, noch dazu meist bloß in Form kommentierender oder kritisierender Referate. Wenn wir dennoch zu einer wenigstens in ihren Grundzügen sicherlich zutreffenden Rekonstruktion ihrer Anschauungen imstande sind, so liegt dies vor allem an dem prägnanten Ausdruck, in dem uns die Überlieferung deren Sinn bewahrt hat. So besteht kein Zweifel, daß eine phänomenalistische Deutung, deren Anwendung auf die Gorgiani-

schen Antinomien schweren Bedenken begegnen mußte, für den Satz des Aristipp, daß nur die sinnlichen Affektionen (τὰ πάθη), nicht aber die wirkenden Ursachen (τὰ ποιητικά) erkannt werden können[48], die einzig zulässige ist, ja daß dieser Satz in moderner Terminologie nicht anders lauten könnte, als daß nur „Erscheinungen", nicht aber „Dinge an sich" in der Erfahrung gegeben sind. Dennoch schreitet dieser Phänomenalismus nicht bis zur ausdrücklichen Leugnung der Dinge an sich fort, sondern er läßt deren Existenz dahingestellt, darin sogar vorsichtiger als die „Kritik der reinen Vernunft", wenigstens in ihrer ursprünglichen Gestalt. Er spricht den Dingen an sich vielmehr nur alle wahrnehmbaren Eigenschaften ab mit der Begründung, daß die äußeren Gegenstände unter Umständen verschiedene Empfindungen zu erzeugen imstande sind. Nun besteht aber zwischen den Erscheinungen kein Unterschied hinsichtlich ihrer Richtigkeit, Wahrheit und Irrtum sind vielmehr Begriffe, die auf den Begriff der Erscheinung oder des Bewußtseinsinhaltes überhaupt keine Anwendung finden; alle Erscheinungen sind vielmehr als Erscheinungen ganz im Sinn des Cartesianischen cogito, ergo sum unbezweifelbar. Aus der subjektiven Richtigkeit aller Wahrnehmungsurteile folgt aber noch keineswegs, daß darum objektiv richtige Urteile überhaupt nicht existieren. Diese Konsequenz ergibt sich für Aristipp vielmehr erst aus einem transzendenten Wahrheitsbegriff, der die Wahrheit in die Übereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Gegenstand verlegt. Nur deshalb also, weil die Dinge an sich niemals in der Erfahrung gegeben sind, ist es unmöglich, die Vorstellungen mit den Dingen zu vergleichen, und während somit jedes Urteil richtig ist, das sich auf den unmittelbaren Inhalt der Wahrnehmung beschränkt, darf keine Prädikation, die sich auf „Gegenstände" und nicht auf „Bewußtseinsinhalte" bezieht, Anspruch auf absolute Allgemeingültigkeit erheben; die Gültigkeit solcher Urteile wird vielmehr eine bloß relative bleiben, sie wird auf „Übereinkunft" beruhen und nur so weit reichen, wie die Übereinstimmung zwischen den Vorstellungen der einzelnen Individuen. Wenn es daher auch für ausgeschlossen gelten kann, daß Berkeley von der These Aristipps Kenntnis gehabt hätte, so finden sich doch bereits alle wesentlichen Momente seines Idealismus in der Lehre seines antiken Vorgängers vorgebildet, ja

die Gemeinsamkeit der Anschauungen ist eine so vollständige, daß Aristipp ganz so wie später Berkeley der Mathematik, deren Grundlagen eben wegen des Mangels einer allgemeingültigen Erkenntnis unsicher seien und deren Ergebnisse zu dem Wohl des Menschen nichts beitragen, jeden Wert abspricht[49], und dieses Verdammungsurteil scheint bei ihm wie bei Berkeley auf einem extremen Nominalismus zu beruhen, der den allgemeinen Begriffen keine andere Bedeutung als die bloßer Namen zugesteht. Allerdings ist vielleicht die Lehre Aristipps über diesen Punkt noch nicht zu voller Klarheit gelangt, denn der Satz, daß die Menschen keinen gemeinsamen Maßstab für die Wahrheit ihrer Erkenntnisse besitzen, den Erkenntnisgegenständen vielmehr bloß die gleichen Namen beilegen[50], ließe sich auch in dem Sinn verstehen, daß die Gleichheit der Worte, mit denen die verschiedenen Individuen ihre Empfindungen bezeichnen, über die qualitative Gleichheit dieser Empfindungen nicht die geringste Auskunft geben kann.

Ganz unzweideutig findet sich aber eine nominalistische Grundanschauung bei Antisthenes und seinen Nachfolgern ausgesprochen. Zum schärfsten Ausdruck gelangt sie in dem Worte, das nach der einen Überlieferung Antisthenes[51], nach der anderen (mit einer geringen Abweichung) sein bekannter Schüler Diogenes[52] dem Schöpfer der Ideenlehre in der Diskussion entgegengeworfen haben soll: „Das Pferd sehe ich wohl, o Platon, nicht aber die Pferdheit", worauf Platon schlagfertig erwiderte: „Dazu fehlt dir eben das Auge." Aber nicht nur der Gegensatz des Nominalismus und Realismus, auch der Gegensatz des Rationalismus und des Sensualismus spiegelt sich in dieser kurzen Wechselrede wider, die uns mitten in eines der schwierigsten, auch heute noch keineswegs befriedigend gelösten Probleme der Erkenntnistheorie hineinführt. Alle Verteidiger einer rationalistischen Denkweise wendeten seit Platon ihren Gegnern ein, daß mit der Leugnung der Begriffe als unmittelbarer Gegenstände einer eigenen Erkenntnisart jedes begriffliche Wissen aufgehoben und der Umfang des Bewußtseins somit auf die Sinnlichkeit eingeschränkt werde. Es ist daher um so bemerkenswerter, daß Antisthenes hier einen Weg eingeschlagen zu haben scheint, auf dem ihm bisher niemand zu folgen versucht hat[53].

Trotz seiner Verwerfung der Begriffe als Gegenstände

einer rationalen Erkenntnis, — die metaphysische Realität der Begriffe kann in dieser Hinsicht ganz außer Betracht bleiben, — ist Antisthenes doch weit davon entfernt, jedes begriffliche Wissen zu leugnen und sich zu einem beschränkten Sensualismus zu bekennen, er hat vielmehr gerade jenen Ausdruck in die logische Terminologie eingeführt, der später bei Aristoteles zur stehenden Formel wird, um das begriffliche Wesen eines Dinges im Gegensatz zu seiner sinnlichen individuellen Existenz zu bezeichnen. „Der λόγος", so zitiert Diogenes Laertius, „offenbart dasjenige, was etwas war, sofern es ist, τὸ τί ἦν ᾗ ἔστι[54]. Im Sinn eines extremen Nominalismus könnte man aus diesem Satz schließen, daß demnach das Wesen des Dinges ein bloßes Wort, oder, nach einer für den scholastischen Nominalismus geprägten Formel, ein „flatus vocis" sei. Wie sich aber gegen eine solche Auffassung des scholastischen Nominalismus schwere Bedenken erheben[55], so läßt sich aus einer Stelle des Theaetet[56], in der Platon die Lehre des Antisthenes anführt und bekämpft, geradezu beweisen, daß hier λόγος nicht im Sinn eines bloßen Lautkomplexes verstanden werden kann, denn es heißt daselbst, daß nur die aus Worten (ὀνόματα) zusammengefügten Begriffe, nicht aber deren „Elemente" (στοιχεῖα) einen λόγος besitzen. Das kann natürlich nicht heißen, daß die Worte für diese Elemente beziehungslose Laute seien, sondern nur, daß eine begriffliche Erkenntnis der Elemente nicht möglich sei. Was Antisthenes unter solchen Elementen verstanden hat, ist aus den kurzen Berichten Platons und Aristoteles[57] über seine Lehre schwer zu entnehmen. Platon und Aristoteles gehen nämlich von der Sokratischen, aus den logischen Bestrebungen der Sophistik hervorgewachsenen Voraussetzung aus, daß die Erkenntnis eines zusammengesetzten Begriffes nur durch eine Definition gewonnen werden kann, die sich auf dessen fortgesetzte Zerlegung in einfachere Bestandteile aufbaut, und es ist klar, daß eine derartige Begriffsanalyse schließlich zu letzten Elementen führen muß, die eine weitere Zerlegung nicht mehr zulassen, daß also eine Definition nur von zusammengesetzten Begriffen möglich ist. Aber mit dieser Interpretation scheint die tiefere Bedeutung der Lehre des Antisthenes nicht erschöpft zu sein. Denn nach der Voraussetzung der Sokratischen Dialektik entspricht dem komplexen sprachlichen Ausdruck jeder Definition eine

Synthese des begrifflichen Inhalts, also auch jeder sprachlichen eine begriffliche Einheit. Antisthenes scheint aber gerade diese Voraussetzung zu bestreiten, also Elemente der begrifflichen Erkenntnis zu leugnen, die in jedem Fall durch einen eigenen Erkenntnisakt gewissermaßen intuitiv zu erfassen wären. Gegen diese Leugnung begrifflicher Elemente erhebt Platon den Einwand, wie denn das Denken eine Synthese schaffen könnte, ohne von einzelnen Elementen auszugehen. Aber der Einwand setzt gerade das voraus, was er beweisen will, daß nämlich das Denken überhaupt als eine synthetische Funktion, als eine Verknüpfung einzelner begrifflicher Elemente zu betrachten sei. Entspricht hingegen dem einzelnen Worte, durch das ein Gegenstand bezeichnet wird, kein einzelner „Begriff", so kann sich jede begriffliche Erkenntnis zwar nur auf einem komplexen sprachlichen Ausdruck aufbauen und wird sich demnach äußerlich stets als eine Synthese darstellen, sofern sie zu ihrer sprachlichen Formulierung einer Mehrheit von Worten bedarf, ihren Gegenstand bildet aber in Wirklichkeit eine durchaus einheitliche Gegebenheit, der jene durch den sprachlichen Ausdruck vorgetäuschte Unterscheidung in Elemente und deren Verbindungen wesensfremd ist. Wenn sich aber umgekehrt die Bedeutung eines einzelnen Wortes nicht mehr durch einen komplexen sprachlichen Ausdruck darstellen läßt, — wie dies eben für jene letzten Elemente aller Definitionen zutrifft, — so ist dieses Wort ein bloßer Name (ὄνομα), es besitzt aber keine Bedeutung (λόγος), sofern ein begriffliches Wissen um den durch dieses Wort bezeichneten Gegenstand ausgeschlossen ist; an die Stelle der Erkenntnis kann vielmehr lediglich ein deiktischer Hinweis treten, wie das (an sich natürlich sehr schlecht gewählte) Beispiel beweist, daß Aristoteles den „Antistheneern" zuschreibt, daß man Silber nicht definieren, also das Wesen des Silbers nicht begrifflich darstellen, sondern nur sagen könne, Silber sei w i e Zinn.

Dagegen läßt sich der Bericht des Aristoteles, daß die „Antistheneer" überhaupt jede Definition verworfen und für eine bloße Aneinanderreihung von Worten, für eine „lange Rede" erklärt hätten, nicht wohl auf Antisthenes selbst beziehen. Denn da an sich bedeutungslose Ausdrücke durch bloße Aneinanderreihung keinen Sinn erhalten können, hätte Antisthenes den logischen Wert j e d e r Definition leugnen

müssen. Dann bestünde aber zwischen einfachen und zusammengesetzten Ausdrücken überhaupt nur ein sprachlicher Unterschied, und man dürfte nicht einmal mit Dümmler[58] behaupten, Antisthenes habe jenen logischen auf diesen sprachlichen Unterschied begründet und daher eine durchgängige Korrelation zwischen Denken und Sprache angenommen, — nach der im Früheren vorgetragenen Auffassung träfe vielmehr das gerade Gegenteil zu, — sondern einfache und zusammengesetzte Ausdrücke müßten in logischer Hinsicht gleich bedeutungslos erscheinen. Dies widerspräche aber nicht nur des Antisthenes eigener Definition der Definition, sondern auch seiner ausdrücklichen Feststellung, daß zwar nicht die einfachen, wohl aber die zusammengesetzten Ausdrücke, von denen sich, wie Platon hinzufügt, eine „richtige Meinung“ (δόξα ἀληθής), also nach Antisthenes die höchste Stufe der Einsicht, gewinnen läßt, eine eigene Bedeutung[59] besitzen. Dieser Widerspruch scheint daher nur erklärlich, wenn er als Hinweis auf einen Gegensatz zwischen der älteren und der jüngeren Form der Lehre betrachtet wird.

Aber selbst der Anlaß zu einer solchen Umbildung der Lehre läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit ermitteln. Antisthenes hatte nämlich gelehrt, daß von einem logischen Subjekt keine anderen als rein identische Prädikate ausgesagt werden dürfen, daß vielmehr in jeder Prädikation das Prädikat mit dem Subjekte gleichbedeutend sein müsse[60]; man dürfe also z. B. nicht sagen, der Mensch sei gut, sondern nur, Mensch sei Mensch, und gut sei gut. Dieser These liegt die stillschweigende Voraussetzung zugrunde, daß der Sinn einer jeden Prädikation lediglich darin bestehe, die Identität von Subjekt und Prädikat auszusagen[61]; aus dieser Voraussetzung hatte Antisthenes — vermutlich in den drei Büchern seiner gegen Platon gerichteten Schrift mit dem wenig parlamentarischen Titel „Sathon[62] oder über das Widersprechen“ — gefolgert, daß sowohl falsche als widersprechende Urteile unmöglich seien. Wenn nämlich in einem Urteil nichts anderes behauptet werden kann als die Identität von Subjekt und Prädikat, so ist jede Wortzusammenstellung, welche dieser Forderung nicht entspricht, schlechthin bedeutungslos, und wenn von einem bestimmten Subjekt nur ein einziges Prädikat ausgesagt werden kann, nämlich die bedeutungsidentische Definition, der οἰκεῖος λόγος, so

können sich verschiedene Prädikate überhaupt nicht auf das nämliche Subjekt beziehen; der Widerspruch zwischen zwei sinnvollen Urteilen kann also nur ein scheinbarer sein, sofern er auf einer äußerlichen Namensgleichheit des Subjektes beruht. Eine Begründung jener These, daß von einem Subjekte nur ein identisches Prädikat ausgesagt werden könne, ist nicht von Antisthenes selbst, sondern von Stilpon[63], einem Schüler des Eukleides von Megara, freilich in Form einer offensichtlichen petitio principii überliefert. Denn auch hier wird stillschweigend vorausgesetzt, daß der Prädikation kein anderer Sinn zukommen könne als die Feststellung einer zwischen Subjekt und Prädikat bestehenden Bedeutungsidentität. Wäre nun aber etwa in dem Satze: „Der Mensch ist gut", das „gut" gleichbedeutend mit „Mensch", würde jedoch das Prädikat „gut" daneben auch noch der Nahrung und der Arznei beigelegt, so müßte die Identität der verschiedenen Subjekte untereinander anerkannt werden. Es darf also von verschiedenen Subjekten nicht das gleiche Prädikat ausgesagt werden, weil sonst die Gleichheit des Prädikates die Identität der Subjekte zur logischen Folge hätte. Nun läßt sich diese Theorie der Prädikation sehr wohl mit der Lehre des Antisthenes von der Definition vereinigen. Denn wenn eben jede Prädikation, die, — um in der Schulsprache der Logik zu reden, — einem Begriff ein einzelnes Merkmal hinzufügt, deshalb unzulässig ist, weil das einzelne Merkmal nicht mit dem ganzen Begriffe identisch ist, so muß eine Prädikation, die dem Subjekt seine Definition, also die Summe seiner wesentlichen Merkmale gleichsetzt, aus diesem Grunde richtig sein. Hätte Antisthenes diese Konsequenz geleugnet, hätte er es also für unmöglich erklärt, die Bedeutung eines Wortes durch eine Aufzählung der wesentlichen Merkmale oder „Elemente" des bezeichneten Gegenstandes auszudrücken, so hätte er damit seiner eigenen Lehre widersprochen, daß die begriffliche Erkenntnis nur die Bedeutung zusammengesetzter Ausdrücke zu ihrem Gegenstand habe, die Bedeutung eines Wortes also nur durch Definition festgestellt werden könne, und hätte daher mit der Möglichkeit der Definition zugleich die Möglichkeit aller begrifflichen Erkenntnis überhaupt aufgehoben. Andererseits läßt sich aber nicht verkennen, daß in jenem Beweis für die Unmöglichkeit einer Teilprädikation zugleich ein Motiv enthalten war,

das dahin drängen mußte, die Gültigkeit jeder, auch der definitorischen Prädikation zu leugnen. Denn wenn verschiedenen Subjekten nicht das gleiche Prädikat beigelegt werden darf, weil sie sonst eines würden, so darf offenbar auch ein und demselben Subjekt keine Mehrheit von Prädikaten beigelegt werden, weil sonst dasselbe Ding zugleich eines und vieles wäre. Bereits Gomperz[64] hat mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß diese Aporie des ἓν καὶ πολλά, die auch Platon und Aristoteles wiederholt aufwerfen, keine leere Spitzfindigkeit darstellt, sondern mit der Grundtendenz der Herbartischen Ontologie zusammenfällt, die darin besteht, den Widerspruch im Begriff eines numerisch identischen Dinges mit vielen Eigenschaften zu beheben. Daß aus dieser Aporie tatsächlich die Unmöglichkeit jeder Definition gefolgert wurde, ist uns durch Platon[65] und Aristoteles[66] unzweideutig bezeugt. Wenn aber die Verwerfung jeder Definition nach dem zuvor Gesagten dem Antisthenes selbst nicht zugeschrieben werden darf, so bleibt nur übrig, sie als eine spätere Form seiner Lehre zu betrachten, die sie vielleicht in den Händen der Megariker erhalten haben mag, deren eristischen Tendenzen sie vortrefflich entsprechen mochte. Erwähnt ja doch bereits Aristoteles[67] einen sophistischen Trugschluß, dessen Erfindung wohl nur auf die Megariker zurückgehen kann, da er unmittelbar aus der Prädikationslehre des Antisthenes hervorwächst, sich aber nicht mit deren negativem Ergebnis begnügt, Theorie und Sprachgebrauch vielmehr antinomisch gegeneinander ausspielt. Sagt man nämlich, — dies ist die Voraussetzung des von Aristoteles überlieferten Sophismas, — daß Koriskos ein Mensch sei, so enthält dieser Satz gemäß der Lehre des Antisthenes einen Widerspruch, weil der allgemeine Begriff des Menschen nicht mit dem Begriff eines einzelnen individuellen Menschen identisch ist. Koriskos also ist nicht „Mensch", — wie leicht ersichtlich, beruht das Sophisma gewissermaßen nur auf dem Fortlassen der Anführungszeichen, — da aber Koriskos doch ein Mensch ist, so folgt aus der Prädikation, daß er ein anderer ist, als er ist.

Den gleichen Widerspruch wie diese Antinomie im Begriff des Seins (im Sinn der Kopula) suchen die übrigen Trugschlüsse der megarischen Schule an anderen Begriffen nachzuweisen. Ihre Erfindung wird nicht dem Schuloberhaupt Eukleides von Megara, von dessen Anschauungen

vielmehr nur ein wohl begründeter Einwand gegen die Analogiebeweise[68] erhalten ist, wie sie mit Vorliebe von Sokrates verwendet wurden, sondern dessen Nachfolger Eubulides[69] zugeschrieben. Logisch sind diese Trugschlüsse, die im Altertum eine so große Berühmtheit erlangten, daß sie mit eigenen Namen versehen wurden, durchaus nicht gleichwertig. So läßt sich der sogenannte „Gehörnte[70]" kaum anders denn als ein schlechter Witz bezeichnen: „Was du nicht verloren hast, hast du noch. Hörner hast du nicht verloren, also hast du noch Hörner", obwohl auch er auf die nicht unbedeutsame logische Tatsache hinweist, daß nicht jede Frage — hier also die Frage: „Hast du deine Hörner verloren?" — schlechthin mit Ja oder mit Nein beantwortet werden könne. Ebenso ist die Amphibolie des Wortes „Kennen" im „Verhüllten", auch „Elektra" genannt[71], — wenn ein Verhüllter neben dir steht (im konkreten Fall Orestes neben Elektra), so kennst du ihn nicht; wenn der Verhüllte aber dein Bruder ist, so kennst du ihn; also kennst du jemanden, den du nicht kennst, — nicht allzu schwer zu durchschauen. Höher steht bereits der sogenannte Sorites oder Haufenschluß[72], dessen Berühmtheit im Altertum am besten durch die Tatsache illustriert wird, daß der Stoiker Chrysippos seine Auflösung, — wie es scheint, ohne Erfolg, — in einem dreibändigen Werke versucht hat, und seine Umkehrung, der „Kahlköpfige", die eine unverkennbare Verwandtschaft mit dem Hirsekorn-Argument Zenons des Eleaten aufweisen. Ein Haufen muß nämlich aus einer bestimmten Anzahl von Körnern bestehen, und doch läßt sich nicht angeben, wieviel Körner man zusammenlegen muß, damit sie einen Haufen ausmachen. Und umgekehrt, ein Glatzköpfiger muß eine bestimmte Zahl von Haaren verloren haben, und doch läßt sich nicht angeben, beim Verlust des wievielten Haares er seine Glatze bekommen hat. Diese Aporie erhielt später in der Stoa eine viel allgemeinere Bedeutung, indem sie auf alle quantitativen Bestimmungen bezogen wurde, sofern die Gegensätze von Viel und Wenig überall ohne scharfe Grenze ineinander überzugehen schienen. Auf reine Zahlen angewendet, in der Form, wie sie Diogenes Laertius von Zenon dem Stoiker überliefert, verliert sie allerdings jeden Sinn. Aus der Sinnlosigkeit der Frage, ob 10 oder eine beliebige andere Zahl viel oder wenig sei, ergibt sich vielmehr, daß diese Bestimmungen nur

relative Bedeutung, aber keinen absoluten mathematischen Wert besitzen, daher auch nicht mit bestimmten mathematischen Größen verknüpft sind, sondern nur auf Quantitäten (im weitesten Sinn: Intensitäten und Qualitäten) angewendet werden können, die hinter einer anderen ad hoc oder nach dem Bedarf des täglichen Lebens als Normalmaßstab festgesetzten Quantität merklich zurückbleiben oder sie merklich übertreffen. So ist etwa ein „Haufen" Korn eine solche Kornmasse, wie man sie gewöhnlich „angehäuft" zu finden pflegt, eine Glatze eine auffallend geringe Menge von Haaren. Die Grenzen dieses Normalmaßes, die also eine Quantität überschreiten muß, um sich als „groß" oder „klein" darzustellen, lassen sich nun allerdings nicht a priori durch logische Erwägungen, sondern nur empirisch, gewissermaßen durch das psychologische Experiment bestimmen. Aber diese Feststellung wird einer doppelten Schwierigkeit unterliegen. Einerseits nämlich ist jenes „Normalmaß" an sich außerordentlich unbestimmt, andererseits besteht die psychologische Tatsache, daß die objektive Steigerung der Quantität einen gewissen Betrag erreichen muß, bevor sie merklich wird. Geht man also von einer bestimmten Quantität aus und steigert oder vermindert sie sukzessive nur um solche objektiven Beträge, denen eine Änderung des subjektiven Eindrucks nicht entspricht (indem man also etwa zu einer gewissen, auf den ersten Blick nicht mehr zu zählenden Menge Korn immer wieder ein neues Korn hinzulegt, oder aus dem vollen Haarboden immer wieder ein Haar ausreißt), so wird, wenn der jeweilige Eindruck nur mit dem vorhergehenden verglichen wird, überhaupt keine Veränderung des subjektiven Eindrucks merklich sein, sondern nur dann, wenn sich der Vergleich zwischen dem letzten und dem ersten Eindruck vollzieht. Wann aber diese Verschiedenheit des Eindrucks eintreten wird, läßt sich nur in jedem einzelnen Fall empirisch feststellen. Daß also nicht alle objektiv feststellbaren Quantitätsunterschiede auch bereits merklich sind, ist eine psychologische Tatsache, die mit dem Namen der Unterschiedsschwelle bezeichnet wird, jedoch ebensowenig wie die Tatsache der Reizschwelle, durch welche die Aporie des eleatischen Zenon gelöst wird, einen logischen Widerspruch enthält, sondern im Gegenteil, wie bereits die Stoiker um Chrysipp einsahen[73], den scheinbaren logischen Wider-

spruch des Haufenschlusses aufhebt. Von ganz besonderer Bedeutung für die Lehre von den sich selbst aufhebenden Sätzen ist endlich der sogenannte „Lügner“: „Du bist ein Lügner und gibst zu, daß du lügst. Lügst du also, so ist das, was du behauptest, unwahr. Es ist also unwahr, daß du lügst, du sprichst vielmehr die Wahrheit. Sprichst du aber die Wahrheit, so ist das, was du behauptest, wahr. Es ist also wahr, daß du lügst. Lügst du aber . . .“ usw. ins Unendliche[74]. Die Aristotelische Auflösung dieser Antinomie, daß der Lügner im allgemeinen lügen, in diesem besonderen Fall aber die Wahrheit sagen könne, ist durchaus unzureichend. Voraussetzung ist ja vielmehr, daß alle Behauptungen des Lügners unwahr seien. Der Fangschluß stellt sich also in folgender Form dar:

A) Obersatz: Alle Behauptungen des Lügners sind unwahr.

B) Untersatz: Der Obersatz A ist eine Behauptung des Lügners.

C) Schlußsatz: Der Obersatz A ist unwahr, woraus der unendliche Zirkel folgt. In Wirklichkeit aber kann aus den beiden Prämissen überhaupt kein Schluß gezogen werden, da sie einander direkt widersprechen, indem der Obersatz eine Behauptung aufstellt, die durch den Untersatz widerlegt wird und umgekehrt. Denn die Voraussetzung eines material richtigen Schlusses ist, daß Obersatz und Untersatz beide wahr seien. Ist jedoch der Obersatz A wahr, dann kann der Untersatz B nicht wahr sein, denn wenn es wahr ist, daß alle Behauptungen des Lügners unwahr sind, so kann dieser wahre Satz A keine Behauptung des Lügners sein, wie es der Untersatz B behauptet. Gilt dagegen der Untersatz B, so muß der Obersatz A falsch sein, denn wenn der Obersatz A eine Behauptung des Lügners ist, so muß er aus diesem Grunde falsch sein. D. h. also Ober- und Untersatz können nicht zugleich wahr sein, aus falschen Prämissen kann aber nur ein falscher Schlußsatz gefolgert werden. Es ist also unwahr, daß sich aus den Prämissen die Unwahrheit des Obersatzes A ergäbe, und damit ist der Anlaß zur Bildung jenes unendlichen Zirkels aufgehoben, dessen Widerspruch auf dem Versuch einer Vereinigung widersprechender Prämissen beruhte.

Die größte Bedeutung für eine Klärung der logischen Grundbegriffe von Möglichkeit und Wirklichkeit besitzt

jedoch ein Schluß, der unter dem Namen des „Satzes von der Allmacht[75]“ dem Diodoros Kronos, einem vermutlich etwas jüngeren Zeitgenossen des Aristoteles zugeschrieben wird. Zu diesem Satz findet sich eine, allerdings von dem entgegengesetzten Ausgangspunkt aus gezogene Parallele in einem Argument der Megariker, das sich zweifellos gegen die Ontologie des Aristoteles richtet, daß nämlich die Potentialität als eine besondere Seinsform nicht existiere, daß vielmehr nur das aktuell Wirkliche möglich sei, ein Baumeister also etwa die Fähigkeit zu bauen nur dann besitze, wenn er wirklich baue[76]. Dagegen wendet Aristoteles von seinem Standpunkt aus ein, daß die Fähigkeit zu bauen lediglich auf der Kunstfertigkeit des Baumeisters beruhe und daher davon unabhängig sei, ob dieser seine Fertigkeit aktuell betätige oder nicht. Die Erwiderung des Aristoteles mit Bonitz, Grote und Gomperz als verfehlt zu bezeichnen, ist nur insofern gerechtfertigt, als er die Ansicht der Megariker nicht widerlegt, sondern ihr eine ganz andere entgegensetzt, der Streit also im Grunde wiederum auf einer bloßen Amphibolie des Begriffes der Möglichkeit beruht, die sich ganz ebenso wie der „Verhüllte“ in einer Fangfrage ausdrücken läßt. Man stelle etwa den Baumeister auf den leeren Bauplatz und frage ihn nun, ob er imstande sei, hier ein Haus zu bauen. Darauf kann er nun sowohl mit Ja wie mit Nein antworten. Mit Ja: denn er besitzt in seiner Kunstfertigkeit die Fähigkeit, das Haus aufzuführen, wenn das Material vorhanden ist (wenn er sich im vollen Besitz seiner geistigen und körperlichen Kräfte befindet usw.). Mit Nein: denn die Materialien sind ja nach der Voraussetzung im gegebenen Fall nicht vorhanden, er kann also den Bau tatsächlich nicht aufführen. Im ersten Fall wird also unter der Fähigkeit oder dem Können die Verwirklichung eines bestimmten Komplexes von Bedingungen verstanden, die für den Eintritt des betreffenden Ereignisses wesentlich sind, jedoch nicht die Totalität der Bedingungen ausmachen; das Ereignis wird vielmehr erst dann eintreten, wenn noch weitere Bedingungen erfüllt sind — im angeführten Beispiel das Vorhandensein des Baumaterials —, die jedoch jenem Komplex gegenüber als unwesentlich oder äußerlich erscheinen, und deren Verwirklichung daher nicht in den Begriff der Möglichkeit aufgenommen wird. (Natürlich ist die Sonderung der wesent-

lichen von den unwesentlichen Merkmalen eine ganz subjektive und kann daher je nach dem Standpunkt der Bewertung wechseln.) Im zweiten Fall wird jedoch der Nachdruck darauf gelegt, daß die Totalität aller Bedingungen erfüllt sein müsse, damit das Ereignis wirklich eintrete, und in diesem Sinn fällt dann allerdings der Begriff der Möglichkeit mit dem der Wirklichkeit zusammen. Nun gibt auch Aristoteles gelegentlich zu, daß eine Scheidung der Bedingungen in wesentliche und unwesentliche vernachlässigt werden könne; so beruhe das Zustandekommen einer vernünftigen Willenshandlung lediglich auf dem inneren Entschluß, während die äußeren Bedingungen, in diesem Fall das Fehlen äußerer Hemmnisse, als selbstverständlich den wesentlichen Bedingungen nicht entgegengesetzt werden müssen[77]. Damit bekennt sich jedoch Aristoteles noch nicht zur megarischen Lehre, noch setzt er sich zu seiner eigenen in Widerspruch, solange er daran festhält, daß der Begriff der Möglichkeit nicht absolut, sondern stets nur relativ, also unter Voraussetzung gewisser äußerer Bedingungen (οὐ πάντως, ἀλλ' ἐχόντων πως[78]) gebraucht werden dürfe. Wenn daher die ausdrückliche Hervorhebung dieser äußeren Bedingungen im angeführten Fall wegen ihrer Selbstverständlichkeit zu vernachlässigen ist, so gilt dies doch keineswegs für alle anderen Fälle, in denen die äußeren Bedingungen vielmehr von dem die Möglichkeit konstituierenden Bedingungskomplex zu unterscheiden sind. Sobald Aristoteles dagegen den Begriff der Möglichkeit im absoluten Sinne gebraucht, das Vorhandensein einer Möglichkeit also für den Fall leugnet, daß diese Möglichkeit nicht die Totalität der Bedingungen enthalte (s. u.), so verfällt er allerdings in den von den genannten Forschern gerügten Widerspruch.

Eine Begründung des megarischen Argumentes hat Aristoteles nicht überliefert; wie bereits gesagt, mag sie vielleicht am ehesten auf einem Fangschluß nach Art des „Verhüllten" beruht haben. Der Beweis des Diodoros Kronos hingegen enthält bereits eine gewisse Modifikation des Problems und zugleich eine durchaus veränderte Auffassung des Möglichkeitsbegriffes. Freilich soll nicht nur das Wirkliche, sondern auch das, was in Zukunft wirklich sein werde, als möglich gelten dürfen. Schlechthin unmöglich sei jedoch, was sich auch in Zukunft niemals verwirklichen

werde. Die Richtigkeit dieser These sucht Diodoros apagogisch zu beweisen: Wollte man nämlich annehmen, daß zwei entgegengesetzte Fälle, von denen also nur der eine verwirklicht werden könne, zugleich möglich seien, dann würde durch die Verwirklichung des einen Falles das Eintreten des anderen unmöglich, es würde also aus einem Möglichen ein Unmögliches werden, das sei aber undenkbar. Nun ist es klar, daß die Undenkbarkeit des Schlußsatzes entweder auf einer petitio principii beruht, wenn nämlich das Mögliche bereits mit dem Wirklichen identifiziert wird, oder aber eine durchaus willkürliche Annahme enthält, die sich offenbar auf das argumentum ad hominem stützt, daß Entgegengesetztes nicht aus Entgegengesetztem entstehen könne. Betrachtet man dagegen von zwei entgegengesetzten Fällen vor der Entscheidung beide als möglich, dann liegt gar kein Widerspruch darin, daß die Verwirklichung eines zuvor möglichen Falles durch die Verwirklichung des entgegengesetzten Falles unmöglich gemacht wird. Der These, welche durch jenen Schluß bewiesen werden sollte, daß nämlich nur dasjenige möglich sei, was sich in Zukunft verwirklichen werde, läßt sich daher mit vollem Recht wieder eine Antithese entgegensetzen. Chrysippos nämlich, jener Stoiker, der über die megarischen Schlüsse dicke Bücher verfaßte, wandte gegen Diodoros ein: „Der Ring an meinem Finger bleibt in alle Ewigkeit zerbrechlich, wenn er auch niemals zerbrochen wird." Diodoros aber hätte, — darin mit der zweiten Fassung des Möglichkeitsbegriffes bei Aristoteles übereinstimmend, — jedenfalls erwidert: „Wenn dein Ring niemals zerbrochen wird, dann ist es eben unmöglich, daß er jemals zerbrochen werde." Die Amphibolie im Begriff der Möglichkeit ist hier dieselbe wie zuvor. Wenn nämlich Chrysippos den Ring als zerbrechlich bezeichnet, so meint er damit eine solche materielle Beschaffenheit des Ringes, daß er zerbricht, wenn man etwa mit dem Hammer darauf schlägt. Unter dieser Voraussetzung also ist der Ring zerbrechlich, und es bleibt dabei gleichgültig, ob diese Voraussetzung jemals verwirklicht wird oder nicht. Diodoros hingegen betont wiederum, daß der Hammerschlag eine nicht weniger unentbehrliche Bedingung des Zerbrechens darstelle als die materielle Beschaffenheit des Ringes, daß aber der Eintritt eines Ereignisses von der Erfüllung sämtlicher Bedingungen ab-

hänge, das Zerbrechen des Ringes somit unmöglich sei, wenn eine der Bedingungen, in diesem Fall der Schlag mit dem Hammer, niemals verwirklicht werde. Auch hier also enthält der Möglichkeitsbegriff des Chrysippos nur einen bestimmten Komplex, der des Diodoros die Totalität der Bedingungen, jener hat bloß relative, dieser jedoch absolute Bedeutung. Das Verdienst Diodors besteht somit in diesem Fall darin, in seiner Art das Prinzip des zureichenden Grundes und zugleich die Überzeugung von der immanenten Kausalität alles Naturgeschehens ausgesprochen zu haben, die gerade Aristoteles nun wieder vom entgegengesetzten Standpunkt aus bekämpft.

Diodors dialektischer Eifer zeigt sich auch darin, daß er auf die Zenonischen Argumente gegen die Bewegung zurückkommt[79]; da er jedoch die eleatische Verwerfung des Sinnenzeugnisses nicht gut zu heißen scheint, gelangt er zu dem Ergebnis, daß nur die Wirklichkeit einer vergangenen, nicht aber auch die einer gegenwärtig stattfindenden Bewegung anerkannt werden dürfe. Er geht aber insofern über Zenon hinaus, als ihm auch der Anfang aller Bewegung und überhaupt jeder Veränderung eine logische Schwierigkeit zu enthalten scheint, an der auch Platon[80] und Aristoteles[81] nicht vorübergegangen sind. So könne man weder sagen, daß eine Mauer einstürze, während sie noch stehe, noch wenn sich bereits die Steine voneinander gelöst haben, denn im einen Fall ist die Veränderung noch nicht eingetreten, im anderen Fall ist sie bereits vollendet[82]. Die Lösung dieser Schwierigkeit, daß sich zwar ein Zeitpunkt angeben läßt, in dem die Veränderung noch nicht eingetreten, und einer, in dem sie bereits vollendet ist, aber keiner, in dem die Veränderung beginnt, muß darin gesucht werden, daß die Zeit von jenem Punkt bis zu dem Augenblick, in dem bereits eine Veränderung stattgefunden hat, ins Unendliche geteilt werden kann, sie führt somit auf das Kontinuitäts- und Unendlichkeitsproblem zurück[83].

Auch scheint Diodoros einen nicht unwichtigen Beitrag zur Syllogistik durch die Feststellung geliefert zu haben, daß ein hypothetischer Satz nur dann allgemein Gültigkeit besitzt, wenn der Nachsatz nicht falsch sein kann, solange der Vordersatz wahr ist, mit anderen Worten, wenn die Aufhebung der Folge auch zugleich die Aufhebung des

Grundes bedingen würde[84]. Leider sind uns jedoch alle Berichte des Sextus Empiricus über seine Lehre durch ihre Kürze und Dunkelheit sehr schwer verständlich.

Daß bei seinen dialektischen Bestrebungen auch mancherlei Sonderbarkeiten unterlaufen sein müssen, beweist der Bericht[85], daß er seine Söhne Μέν und Δέ, seinen Sklaven Ἀλλαμήν genannt habe u. dgl. m. Überhaupt lassen sich Zweck und Wert der megarischen Dialektik nicht ohne weiteres absehen. Während die traditionelle Forschung geneigt ist, sie schlechthin als eine unfruchtbare Spiegelfechterei abzutun, zu der des Sokrates logischer Trieb bei seinen Nachfolgern ausgeartet sei, geht Grote[86] so weit, die megarischen Fangschlüsse als unentbehrliche Warnungssignale vor logischen Schwierigkeiten zu preisen. Wenn diese Bedeutung der Fangschlüsse aber auch rückhaltlos anerkannt werden kann, so scheint ihre Aufstellung doch im Laufe der Zeit immer mehr Selbstzweck geworden zu sein. Denn wenn die Megariker ein positives logisches Ergebnis und nicht bloß die Verblüffung ihrer Gegner im Auge gehabt hätten, so wären doch wohl nicht nur die Aporien, sondern mindestens einige Lösungsversuche der angeregten Probleme erhalten geblieben. Bei dem Gründer der Schule mag allerdings die Eristik einem positiven und noch dazu nicht einmal dialektischen, sondern vorwiegend ethischen Zweck untergeordnet gewesen sein. Denn der kurze Bericht, den wir über die Lehre des Eukleides besitzen, daß er nämlich das „Eine" unter vielen Namen mit dem Guten identifiziert, dem Bösen hingegen als dem Nichtseienden überhaupt keine Existenz zugeschrieben habe[87], zeigt, daß er die eleatische Ontologie, die den späteren Megarikern nicht mehr als eine dialektische Handhabe bot, nur zu einem Ausbau der Sokratischen Ethik zu verwenden suchte. Wenn wir daher annehmen dürften, daß die elisch-eretrische Schule mit der megarischen, in die sie schließlich aufgegangen zu sein scheint, auch den Ursprung gemein gehabt habe, so ließe sich daraus schließen, daß ihr Stifter Phaidon dem Eukleides nahegestanden sei und sich daher, — trotzdem ein Spottvers die beiden Schulhäupter als Streithähne durchhechelt[88], — der Dialektik ebenfalls nur als eines Mittels zur Begründung der Ethik bedient habe. Ein Beweis für diese Hypothese läßt sich allerdings nicht erbringen. Denn so vertraut uns auch

der Name Phaidons durch das freundliche Gedenken geworden ist, das ihm sein Mitschüler bewahrt hat, so sind doch seine Werke bis auf einige noch dazu nicht unbestrittene Titel spurlos untergegangen.

Mit voller Bestimmtheit läßt sich dagegen der Primat der Ethik vor allen theoretischen Wissenschaften in jenen beiden Schulen nachweisen, die unter dem Namen der kynischen und der hedonischen von Antisthenes und Aristipp ihren Ausgang nahmen. Ihr utilitaristischer Standpunkt findet seinen naivsten Ausdruck in dem Eingeständnis des Diogenes[89], daß er eine Uhr nur als Mittel zu schätzen wisse, um die Essenszeit nicht zu versäumen, und wenn die Kyniker demgemäß alles theoretische Wissen als zwecklos verwarfen[90], so stimmen sie in dieser Bewertung vollkommen mit dem bereits erwähnten Urteil des Aristipp überein, der die Jünglinge, die unter Vernachlässigung der „Philosophie" nach „enzyklopädischer" Bildung streben, mit den Freiern der Penelope vergleicht, die mit deren Mägden Buhlschaft trieben[91]. Die „Philosophie" kann daher nicht im theoretischen Wissen bestehen, dieses erscheint vielmehr ganz wie im Platonischen Protagoras nur als Mittel zum Zweck[92], als eine Art Meßkunst, welche die Vorteile und Nachteile aller Handlungen richtig abzuschätzen lehrt, Aufgabe der Philosophie ist es vielmehr, diejenige Art der Lebensführung gewissermaßen zu berechnen, bei welcher sich das Verhältnis von Lust und Unlust als ein möglichst günstiges darstellt. Nun erscheint als die Triebfeder des menschlichen Handelns durchwegs das Streben nach der Befriedigung eines Bedürfnisses. Mathematisch ausgedrückt wird sich also das praktische Verhalten dem Ideal um so mehr annähern, je größer der Quotient des Bruches ist, dessen Zähler durch die befriedigten, dessen Nenner durch die unbefriedigten Bedürfnisse gebildet wird, und dem doppelten Weg, auf dem sich dieses Ergebnis mathematisch erreichen läßt, entspricht die Verschiedenheit der ethischen Kanons beider Schulen, deren eine die weitestreichende Befriedigung, deren andere die möglichste Einschränkung aller Bedürfnisse zum Ziel nimmt. Diese Verschiedenheit beruht letzten Endes natürlich auf einer grundlegenden Verschiedenheit in der Charakter- und Temperamentsanlage, ohne daß jedoch darum dem rigoristischen Standpunkt zugleich auch der höhere moralische Wert

zukäme. Vielmehr scheint die Maxime des Aristipp: „die Lust beherrschen, sich aber nicht von ihr beherrschen zu lassen[93]", eine größere moralische Widerstandskraft zu verraten als der Rigorismus des Kynikers, dem das stillschweigende Eingeständnis zugrunde liegt, daß er die Lust nur deshalb mehr flieht als den Wahnsinn[94], weil er ihrer Macht zu unterliegen fürchtet. Auch scheint die kyrenaische Schule gewissermaßen eine größere intellektuelle Reinlichkeit zu besitzen, sofern sie die Verwendung abgegriffener großer Worte vermeidet, mit denen sich die Kyniker ohne jeden Versuch einer näheren Begriffsbestimmung begnügen. Denn während Antisthenes unbedenklich von der „Tugend" als der einzigen Bedingung des „Glückes" spricht[95], unterscheiden die Kyrenaiker zwischen den einzelnen Akten der Lustbefriedigung und dem Glück als deren Totalität, das somit nicht um seiner selbst, sondern nur um der einzelnen Lust willen erstrebenswert sei[96], ja die Schüler des Hegesias gehen sogar so weit, das Glück im Gegensatz zur Lust für unerreichbar zu erklären[97]. Die Kyrenaiker sind ferner vor den Kynikern dadurch im Vorteil, daß sie das Wesen der Lust, das in allen Fällen das gleiche bleibe, als eine „sanfte Bewegung" definieren, „die zur Wahrnehmung gelange[98]"; denn durch die psychophysiologische Bestimmung ihres ethischen Grundbegriffes, die sie durch den biologischen Nachweis ergänzen, daß alle Lust als Gegenstand eines instinktiven Naturtriebes erscheine[96], werden sie einer Untersuchung jener schwierigen Fragen über Wesen, Einheit und Lehrbarkeit der Tugend als der Bedingung des „Glückes" enthoben, auf welche die Kyniker offenbar keine Antwort wußten, da sie die Sokratische Gleichsetzung von Tugend und Wissen nicht anerkannten. Wenn sie daher selbst gelegentlich die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend im Sinne des Sokrates entscheiden, so lassen sie doch eine Begründung dieses Entscheides vermissen[99].

Theoretisch also besteht zwischen beiden Schulen der denkbar schroffste Gegensatz. Praktisch aber mußte sich eine Annäherung aus der Tatsache ergeben, daß die Steigerung der Lustbefriedigung bald ihre Grenze findet, wenn nicht die unlustvollen Folgen überwiegen sollen, und daß andererseits die Einschränkung der Bedürfnisse dennoch den Naturtrieben nicht Gewalt anzutun vermag. Denn wenn

auch Antisthenes gewünscht hatte, die Aphrodite erschießen zu können[100], so wissen wir doch von den Kynikern, daß sie sich gerade in der Befriedigung ihrer geschlechtlichen Bedürfnisse durchaus keinen Zwang auferlegten, und ihre „Askese" bedeutet daher keineswegs im christlichen Sinn eine „Abtötung" des Fleisches schlechthin, sondern nur eine geistige und körperliche Selbstzucht, welche alle äußeren Widerwärtigkeiten zu ertragen und das innere Gleichgewicht zu bewahren lehrt. Wenn daher auch der Hedonismus in seiner ursprünglichen Gestalt mit dieser rein negativen Bestimmung der Lust als der Abwesenheit aller Unlust aus prinzipiellen Gründen nicht einverstanden sein konnte und die Askese als eine „heftige Bewegung" verwarf[101], so deutet schon seine Definition der Lust als einer s a n f t e n Bewegung an, daß er sie nicht im Wirbel der Leidenschaften, sondern in beschaulicher Ruhe suche, und obgleich Aristipp darin wohl eine tiefere psychologische Einsicht an den Tag legt als die Kyniker, daß er gewisse Affekte wie Trauer und Furcht für unausrottbar erklärt, so verlangt er doch von dem Weisen, daß er gerade über die heftigsten Gemütsbewegungen wie Neid, Liebesraserei und Aberglauben erhaben sei. Wenn daher Antisthenes die Lust, der keine Reue folgt, als ein Gut anerkennt[102], so stimmt er im Grunde bereits mit Aristipp überein, während umgekehrt die Lehre des Kyrenaikers Hegesias, daß das Ziel alles Strebens nur in der Schmerzlosigkeit liege und nur durch Gleichgültigkeit gegen alle Lebensgüter erreicht werden könne, schlechthin mit der kynischen zusammenfällt, ja sogar in ihrem Pessimismus, der jede Möglichkeit eines vollkommenen Glückes leugnet und daher seinem Vertreter den Namen πεισιθάνατος eingetragen hat, weit über diese hinausgeht. Kyniker und Kyrenaiker scheinen sogar in einem Fall geradezu ihre Rollen zu tauschen. Da nämlich der Kyniker die Tugend für mitteilbar hält, so muß er trotz seiner Selbstgenügsamkeit der Freundschaft als einem Mittel zur gegenseitigen ethischen Förderung einen nicht geringen Wert beimessen[103]. Wenn dagegen die Kyrenaiker alle Freundschaft nur vom hedonistischen Standpunkt aus beurteilen und daher aus rein egoistischen Motiven ableiten[104], selbst wo sie, wie Annikeris, das Vorkommen „sympathischer Gefühle" gelten lassen wollen[105], so ergibt sich aus der Voraussetzung, daß die Freundschaft

nur wegen der äußeren Vorteile gesucht werden könne, die naturgemäße Folge, daß der wahre Weise in seiner Selbstgenügsamkeit überhaupt keines Freundes bedürfe[106]. Mit dieser Anerkennung der Selbstgenügsamkeit als des fundamentalen ethischen Prinzips mußte sich aber innerhalb der kyrenaischen Schule eine grundsätzliche Abkehr von ihrer ursprünglichen Einstellung vollziehen. Als höchstes Gut konnte nicht mehr die Lust, auch nicht mehr die Leidlosigkeit in Betracht kommen, die wahre Weisheit mußte vielmehr in die Erkenntnis verlegt werden, daß alle äußeren Ereignisse an sich weder lust- noch unlustbringend, sondern für das wahre Wohl des Menschen schlechthin bedeutungslos sind[97]. Damit war aber zugleich ein neuer ethischer Wertmaßstab gewonnen: das höchste Gut liegt in Wissen und Gerechtigkeit, das Übel in der Unwissenheit und im Unrecht, Lust und Unlust hingegen sind ein „Mittleres"[106] oder nach kynischer Terminologie ein „Gleichgültiges" (ἀδιάφορον[107]), und mit der Annahme dieser Lehre von der „Adiaphorie" aller äußeren Lebensumstände ist die Verschmelzung der kyrenaischen mit der kynischen Lehre vollendet.

Nicht minder subjektiv als die Unterscheidung von Lust und Unlust erscheint aber auch die herkömmliche Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht, und wenn der Kyniker Diogenes, wie er es in seinem Drama „Thyestes" unternommen haben soll, die Anthropophagie mit Argumenten zu rechtfertigen sucht, die zum Teil, wie in den „Dialexeis", der vergleichenden Ethnologie, zum Teil dem Prinzip der Anaxagoraeischen Physik entnommen sind, daß in jedem Stoff alle anderen Stoffe, bereits im Brot also immer Fleisch enthalten sei[108], so verteidigt der Kyrenaiker Theodoros das Recht auf Diebstahl, Ehebruch und Tempelraub „unter gegebenen Umständen"[109]. Nicht die Sitte, sondern nur die Einsicht des Weisen hat daher im einzelnen Falle über den ethischen Wert einer Handlung zu entscheiden. Dabei mag es den Kyrenaikern näher gelegen sein, die Subjektivität dieser Entscheidung im Gegensatz zu der Autorität der herkömmlichen ethischen Normen in den Vordergrund zu rücken, während die Kyniker zwar nicht minder betonen, daß sich der Weise nicht nach den *bestehenden* Gesetzen richten dürfe, aber doch dem Gesetz der *Tugend* gegenüber Gehorsam fordern, das in

seiner objektiven Gültigkeit über alle menschliche Satzung erhaben sei[95]. Allerdings ist es gerade die Verachtung aller Sitte und alles Anstandes, auf der die charakteristische Bedeutung des Wortes „Zynismus" beruht, die sich durch kein Beispiel zu größerer Klarheit bringen läßt, als durch die Ehe des Krates mit der Hipparchia, die ihre Vereinigung auf offenem Markte zu vollziehen pflegten[105]. Aber diese Auflehnung gegen alle äußeren Gesetze bedeutet keineswegs eine Auflehnung gegen das Gesetz überhaupt, das vielmehr als die notwendige Bedingung alles staatlichen Lebens erscheint[110]. Wenn sich daher auch der Kyniker[111], — darin wieder in Übereinstimmung mit dem Kyrenaiker[109], — nicht als der Angehörige eines einzelnen Staates, sondern als „Weltbürger" bekennt, so liegt gerade darin eingeschlossen, daß er die Verwirklichung eines Weltreiches für möglich hält, das aller nationalen Beschränktheit und damit zugleich der Willkür eines abgestorbenen Rechtsbegriffes ein Ende machen werde, wie es in dem Staatsentwurf des Diogenes dargestellt gewesen sein mag, der mit dem Platonischen nicht nur in der charakteristischen Bestimmung der Weiber- und Kindergemeinschaft[110], sondern wohl auch in dem unerschütterlichen Glauben an die dereinstige unbeschränkte Herrschaft des ewigen Vernunftgesetzes übereingestimmt haben wird. Dieser Glaube an das Vernunftgesetz ist deshalb besonders beachtenswert, weil er ein Moment enthält, durch das sich die kynische Lehre wesentlich von dem Relativismus der Sophistik unterscheidet. Denn mit diesem war ihr nicht nur der grundsätzlich utilitaristische Ausgangspunkt gemeinsam, sondern auch die Verwerfung der durch die „Sitte" überlieferten Wertmaßstäbe, deren Anerkennung durch äußere Vorschriften erzwungen werden sollte. Während aber die Sophistik, wie es scheint, die Relativität der ethischen Begriffe in individualistischem Sinne ausdeutete, stimmt die kynische Philosophie zwar mit ihr darin überein, daß sie den bisher für gültig gehaltenen ethischen Normen jeden Wert abspricht, gerade ihre schroffe Unduldsamkeit gegen fremde Überzeugungen zeigt jedoch zur Genüge, daß sie sich bewußt war, in der „Tugend" der Weisen die r i c h t i g e ethische Norm gefunden zu haben.

Daß der Stifter der megarischen Schule nicht minder von der Gültigkeit jenes Vernunftgesetzes überzeugt war, ergibt

sich aus seiner Gleichsetzung des Guten mit dem Einen. Denn ist das Gute zugleich die — im eleatischen Sinne — höchste Realität, so ist es klar, daß eine objektive Bestimmung dieses Guten und der Mittel zu seiner Erreichung möglich sein muß. Aber auch die kyrenaische Schule legt von jenem Vernunftgesetz Zeugnis ab, nicht nur sofern in der späteren Gestalt, die sie unter der Hand des Theodoros erhalten hat, der individuell-hedonistische Standpunkt einer Anerkennung des Wissens und damit offenbar einer objektiven Norm Platz macht, sondern auch indirekt, sofern nämlich Aristipp, nach einem Bericht des Xenophon[112], den zu bezweifeln nicht der geringste Anlaß vorliegt, den Sokrates gelegentlich gerade auf den Begriff eines allgemeingültigen ethischen und ästhetischen Wertes festzulegen suchte, um ihm darin einen Widerspruch nachzuweisen. Aristipp scheint sich dabei auf die Prädikationslehre des Antisthenes zu stützen: wenn es nämlich ein Gutes und ein Schönes „an sich" gäbe, so müßten einerseits demselben Gegenstand entgegengesetzte Wertprädikate zukommen, weil z. B. das in einer Beziehung Vorteilhafte in anderer Beziehung nachteilig wirken kann, anderseits müßte dasselbe Wertprädikat verschiedenen Gegenständen beigelegt werden, was zur Folge hätte, daß die Schönheit des einen nicht mit der Schönheit eines anderen Gegenstandes identisch sein könnte, das Schöne also von sich selbst verschieden sein müßte. Dabei erscheinen die Antworten, die Xenophon dem Sokrates in den Mund legt, einigermaßen „sophistisch" und unbefriedigend. Denn Sokrates begnügt sich damit, die Dialektik des Aristipp durch den Hinweis auf die utilitaristische Grundlage der Begriffe des Schönen und des Guten zu entkräften, geht jedoch der Frage aus dem Wege, ob den zugrunde liegenden utilitaristischen Normen ihrerseits allgemeine Gültigkeit zugeschrieben werden dürfe. Die Antwort des Sokrates beruht daher in gewisser Hinsicht auf einer Amphibolie im Begriff des Relativen. Denn, wenn es möglich wäre, eine einsichtige Erkenntnis darüber zu gewinnen, wie ein jeder Gegenstand zur Erfüllung seiner immanenten Zwecke gebraucht werden *solle*, so wäre zwar das Schöne und Gute noch immer insofern relativ, als das Vorhandensein dieser Eigenschaften von der Eignung zur Erfüllung jener Zwecke abhinge, das Vernunftgesetz aber, welches die Nor-

men des praktischen Gebrauches bestimmte, würde damit zugleich ethische und ästhetische Normen schaffen. Nur unter der Voraussetzung aber, daß Sokrates in diesem Sinne ein Gutes und Schönes „an sich“ anerkannt habe, wird der Einwand des Aristipp begreiflich. Denn Aristipp selbst vertritt einen individualistischen Utilitarismus, der die Allgemeingültigkeit ethischer und ästhetischer Werte überhaupt nicht anerkennt. Der Begriff des Schönen und Guten „an sich“ kann daher gar nicht sein geistiges Eigentum sein, sondern für ihn nur der Ausgangspunkt eines apagogischen Beweises aus zugestandenen Voraussetzungen bilden.

Hatte sich also die Sophistik mit dem Nachweis der relativen Bedingtheit aller überlieferten ethischen Normen begnügt, so tritt die Frage nach Sokrates insofern in ein neues Stadium, als nunmehr der Begriff eines Vernunftgesetzes in den Vordergrund rückt, das zwar als Naturgesetz alle menschliche Satzung über den Haufen wirft, gerade deshalb aber selbst allgemeine Verbindlichkeit beansprucht. Mag die Existenz eines solchen Vernunftgesetzes, wie von den Kynikern und von Eukleides, anerkannt oder, wie von Aristipp, geleugnet werden, aus der Tatsache, daß dieser der Sophistik noch fremde Begriff in der Ethik der Sokratischen Schulen eine solche Bedeutung gewinnt, scheint sich zu ergeben, daß gerade diese Ergänzung des Problems auf den unmittelbaren Einfluß des Sokrates zurückweist.

Aber noch ein anderes scheidet die Sophistik von den Sokratischen Schulen. Denn mit der Aufstellung von „Sophismen“ in dem Sinne, den die Folgezeit seit Platon und Aristoteles mit diesem Worte verknüpft hat, gab sich die eigentliche Sophistik nicht ab; die Ausbildung jener berühmten Fang- und Trugschlüsse, die den Mitunterredner zu einem Eingeständnis zwingen, gegen das sich sein logisches Gewissen sträubt und dem er doch keine Gegengründe entgegenzustellen vermag, gehört vielmehr erst der emporwuchernden Eristik der Sokratischen Schulen an. Der Typus des Sophisten ist vielmehr der Vortragskünstler, der seine Ansichten in wohlgesetzter und, wie sich der Platonische Sokrates immer beklagt, nie allzukurzer Rede zu entwickeln weiß, der aber, durch eine unerwartete Zwischenfrage aus dem Fluß seiner Worte ins Trockene gesetzt, jedem dialekti-

schen Angriff wehrlos preisgegeben ist. Die für die Sokratischen Schulen charakteristische Elenktik ist also den Sophisten durchaus fremd, und es kann kein Zweifel darüber aufkommen, daß auch sie dem dialektischen Trieb ihre Entstehung verdankt, der sich in Sokrates mit so elementarer Gewalt Bahn gebrochen hatte, wenn wir hören, daß all die Vorwürfe, die eine spätere Zeit auf die Sophisten häufte, zuerst von den Zeitgenossen gegen Sokrates erhoben wurden, den sie „einen kleinlichen, haarspaltenden, verwirrenden Kritiker schelten, einen wortbaschenden, knotenschlingenden Sykophanten der Rede, einen bloßen Elenktiker, der selbst nichts lehre, sondern nur seine Freude daran habe, andere zu Widersprüchen zu treiben usw.[113]“.

Zwei Momente sind es also namentlich, in denen die Lehre der Sokratischen Schulen auf den unmittelbaren Einfluß des Sokrates zurückweist: formal die Anwendung der dialektischen Methode, material die — positive oder negative — Reaktion auf den Begriff eines Vernunftgesetzes, das zwar keineswegs mit den geltenden Satzungen übereinstimmt, dennoch aber — oder gerade deshalb — Allgemeingültigkeit beansprucht. Wenn daher auch in den eristischen Schulen die Dialektik zur Befestigung eines skeptischen Standpunktes gedient zu haben scheint, so ist es doch klar, daß sie für Sokrates ganz so wie für die Kyniker nur den Wert besitzen konnte, die Erkenntnis jenes Vernunftgesetzes zu vermitteln.

3. SOKRATES.

Erst eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung also, welche die Gestalt des Sokrates als Verbindungsglied zwischen die Sophistik und die Sokratischen Schulen einfügt, vermag zum Verständnis seiner Persönlichkeit vorzudringen. Er selbst wurzelt im gleichen Boden wie die Sophistik, er ist ein echtes Kind jener Zeit, in der sich die anthropozentrische Abwendung von der Natur vollzogen hatte und die unbedingte Anerkennung der bestehenden Normen einer rationalistischen Kritik gewichen war. Aber seine Weltanschauung bildet zugleich den schärfsten Gegensatz zur Sophistik. Fand nämlich der Relativismus seine Stütze an Vielwissern, denen ihre Kenntnisse den verlorenen Autoritäts-

glauben ersetzten, an praktischen Köpfen, die sich mit dem Erfolg ihrer Überredungskunst begnügten, an logischen Desperados, denen jede Überzeugung ein Greuel war, so blieb er doch dem gemeinen Menschenverstande stets fremd, der nach einem festen Maß für Denken und Handeln verlangt. Sokrates aber wollte Zeit seines Lebens nichts anderes sein, als ein Vertreter jenes gemeinen Menschenverstandes, — nicht als ob er sich mit dessen unklaren Begriffen und vorschnellen Verallgemeinerungen einverstanden erklärt hätte, wohl aber in dem festen Vertrauen, daß eben dieser, dem Gelehrten wie dem Ungebildeten gemeine Verstand, richtig geleitet und von jeder Abirrung bewahrt, zur einsichtigen Erkenntnis der Wahrheit gelangen müsse. In diesem Sinne also erscheint Sokrates der Sophistik gegenüber geradezu als Reaktionär. Aber gerade darin schreitet er über die Sophistik wie über die frühere Naturphilosophie hinaus, daß er in jener Übereinstimmung der denkenden Individuen das formale Kriterium der Wahrheit findet, das der relativistische Zweifel der einen bestritten und dessen die dogmatische Zuversicht der anderen nicht bedurft hatte.

Es gibt also ein Wissen, weil eine allgemeine Übereinstimmung der vernünftigen Subjekte tatsächlich erreicht werden kann und bei richtigem Gebrauch der Vernunft erreicht werden muß. Läßt sich somit das Wissen durch gemeinsame Begriffsforschung gewinnen, so liegt darin zugleich die Forderung eingeschlossen, auf diesem Weg nach dem Wissen zu streben, denn „die Frage, was man tun solle, ist immer zurückführbar auf die Frage, was man tun müsse, wenn ein bestimmtes Ziel erreicht werden solle; und diese Frage wiederum ist gleichbedeutend mit der Frage, wie das Ziel tatsächlich erreicht werde[114]". Das Vernunftgesetz ist also zugleich höchste ethische Norm, den Inhalt der ethischen Norm aber bildet die Forderung des Vernunftgesetzes; darum ist Wissen Tugend und Tugend Wissen. Dieses Ergebnis bestätigt zugleich die Richtigkeit der versuchten historischen Rekonstruktion, denn es zeigt den Punkt, von dem das Platonische System seinen Ausgang nimmt, und zu dem es immer wieder zurückführt.

Aus der rein formalistischen Fassung dieses Prinzipes erklärt sich aber zugleich die außerordentliche Divergenz seiner Anwendung in den Sokratischen Schulen. Ist Tugend

nichts anderes als Wissen, so folgt daraus die Unverbindlichkeit der allgemein verbreiteten sittlichen Normen, die nicht auf dem wahren Wissen beruhen, und Aristipp kann sich daher in der bewußten Ablehnung aller menschlichen Satzungen auf seinen Meister berufen. Das Naturgesetz des immanenten Triebes nach Lustbefriedigung, das er an dessen Stelle treten läßt, ist allerdings kein Vernunftgesetz, es schließt aber doch eine ethische Norm ein, sofern es nur ein ungebundenes „Ausleben" der Persönlichkeit als wertvoll anerkennt. In den eristischen Schulen hingegen führt der rationalistische Grundzug jenes Prinzipes zu einem Überwuchern des Erkenntnistriebes, der in dem Hin- und Herschieben logischer Probleme seine volle Befriedigung findet. Dem Kyniker wiederum gilt weder das Wissen als Selbstzweck noch die höchste ethische Norm als bloßes Naturgesetz, der Wert des Vernunftgesetzes liegt vielmehr darin, daß es ihn zum Herrn über seine eigene Natur macht.

Aber gerade in diesem Kampf der Vernunft gegen die Natur liegt bereits eine Entstellung des Sokratischen Grundgedankens. Denn in diesem Sinne bedeutet die Gleichsetzung von Vernunft und Tugend nur mehr die moralisierende Forderung, die Leidenschaften durch bedächtige Erwägung zu zügeln und das einsichtig erkannte Ideal eines bedürfnislosen, selbstgenügsamen Lebens durch rigoristische Unterdrückung alles Luststrebens zu verwirklichen. Die wahre Bedeutung des Sokratischen Prinzips besteht jedoch darin, daß es einen solchen Kampf zwischen Vernunft und Willen im Sinne der Möglichkeit eines Handelns wider besseres Wissen grundsätzlich ausschließt, somit keine Forderung ausspricht, sondern eine Tatsache feststellt[115]. Gegen diese Anschauung läßt sich natürlich ein naheliegender Vorwurf erheben, daß sie, wie der Einwand der „Vielen" im Platonischen Protagoras, lautet, die „Macht der Leidenschaft[116]", oder, wie sich Aristoteles ausdrückt[117], den „unvernünftigen Teil der Seele" zugunsten eines einseitigen Rationalismus vernachlässige. Die Berechtigung dieser Kritik hat seit Aristoteles niemand zu bestreiten gewagt, und wenn eine „Ehrenrettung" des Sokrates versucht wurde, so geschah es nur in dem Sinne, daß man sich bemühte, die Aristotelische Interpretation seiner Lehre als eine unzutreffende darzustellen. Fast scheint es aber,

als ob dem vielverlästerten Satze, daß niemand freiwillig das Böse wähle, eine sehr bedeutsame psychologische Einsicht zugrunde läge, deren Allgemeingültigkeit nur durch ihre utilitaristisch-hedonistische Einkleidung verhüllt wird. Denn der Sokrates des Platonischen Protagoras geht von dem gleichen „Naturgesetz“ aus, das Aristipp in den Mittelpunkt seiner Ethik stellt, daß sich nämlich alle menschlichen Handlungen psychologisch nur motivieren lassen als Streben nach einem Gut, das zugleich als ein Nützliches und Angenehmes auftritt. Die „Macht der Leidenschaft“ kann sich also nur darin äußern, daß sie dem verblendeten Blick ein tatsächliches Übel als ein Gut vortäuscht, und in diesem Sinne hat Sokrates ihre psychologische Wirksamkeit nie bestritten. Seine Anschauung geht vielmehr dahin, daß gemäß jenem Naturgesetz der Motivation das tatsächliche Übel nur dann als Motiv zu wirken vermag, wenn es sich eben als ein Gut darstellt. Wählt daher der Mensch ein tatsächliches Übel, so ist dies nur so zu erklären, daß die Vernunft ein unrichtiges Werturteil über das erstrebte Ziel gefällt hat. Die Schwäche des Sokratischen Beweisganges liegt also einzig und allein in seiner utilitaristisch-hedonistischen Begründung, denn der Begriff des Wertes fällt nicht mit dem Begriff des Nützlichen oder des Angenehmen schlechthin zusammen. Der Intellektualismus dagegen, den man darin zu erblicken pflegt, daß die Willensentscheidung an einen Vergleich zwischen Werturteilen gebunden sei, ist nur ein scheinbarer.

Denn in Wirklichkeit setzt jede Handlung, für die der Mensch moralisch verantwortlich gemacht werden kann, eine Entscheidung des Willens voraus, die nicht anders als in Form einer vernünftigen Überlegung stattfinden kann. Natürlich gibt es auch Fälle, in denen die Tat rein triebhaft, ohne Mitwirkung der Vernunft, zustande kommt. Aber solche Triebhandlungen ohne vorhergehende Wahlentscheidung dürfen erst recht nicht als Beispiel für einen Sieg der Leidenschaft über die Vernunft angeführt werden, weil hier überhaupt kein Kampf, keine Entscheidung zwischen verschiedenen Möglichkeiten stattgefunden hat. Aus dem gleichen Grunde aber beruht die Triebhandlung auch nicht schlechthin auf Unwissenheit, sie steht vielmehr nach Sokratischer Auffassung zweifellos dem Wahnsinn am nächsten, der den höchsten, durch Belehrung

nicht mehr zu behebenden Grad der Unwissenheit darstellt. Wenn dagegen jeder Entscheidung eine Wahl vorangehen muß und niemand das Schlechte wählen kann, weil es schlecht ist, so kann er es nur deshalb wählen, weil er sich eben in der Bewertung täuscht, weil er es nicht für schlecht hält, oder, was dasselbe ist, weil eben nicht die tatsächliche Schlechtigkeit, sondern die scheinbare Güte des Schlechten sein Handeln bestimmt. Die beiden Glieder dieser Alternative bilden keinen Gegensatz, weil das einzige Motiv zur Wahl des Schlechten eben nur in seiner scheinbaren Güte gelegen sein, die falsche Entscheidung somit nur auf einem Irrtum der Vernunft über den Wert der gewählten Handlungsweise bestehen kann. Die Konsequenz also, daß Sokrates den unvernünftigen Teil der Seele aufgehoben habe, ist deshalb unzutreffend, weil ohne die Wirksamkeit dieses alogischen Prinzipes die Möglichkeit falscher Urteile auf intellektuellem wie auf ethischem Gebiete schlechthin unerklärlich wäre. Sokrates denkt nicht daran, einen Antagonismus zwischen dem unvernünftigen und dem vernünftigen Seelenteil in diesem Sinne zu leugnen, nur verlegt er den Antagonismus zwischen beiden Prinzipien vor die bewußte Entscheidung. Er leugnet also nicht, daß jenes alogische Prinzip ein Werturteil zu fälschen, sondern nur, daß es einem Werturteil, dessen Falschheit evident eingesehen ist, noch irgendwelche Motivationskraft zu verleihen imstande sei. Dies folgt sogar unabhängig von dem utilitaristisch-hedonistischen Naturgesetz der Motivation. Denn sobald ein Werturteil als falsch erkannt ist, erscheint eben damit das bisher erstrebte Ziel nicht mehr als erstrebenswert, es besteht also überhaupt keine Möglichkeit, „der erkannten Wahrheit zu widerstreben“.

Wer also ein gegenwärtiges „Gut“ wählt, von dem er weiß, daß es mit zukünftigen Übeln verbunden ist, handelt nicht wider besseres Wissen, sondern auf Grund einer falschen Abschätzung der zukünftigen Übel, und die Billigkeit verlangt es, den Sokrates von einem Formalismus freizusprechen, der die naheliegende Tatsache übersehen hätte, daß man eine Handlungsweise trotz des Wissens um ihre üblen Folgen wählen kann. Aber die Scheinbarkeit dieses Einwandes beruht auf einer Amphibolie im Begriff des Wissens, die dem „Elektra“-Fangschluß nahe verwandt ist. Denn man kann sehr wohl wissen, daß eine Handlungsweise

üble Folgen nach sich ziehen wird und doch zugleich die Höhe der zukünftigen Übel nicht richtig bemessen. Wenn aber jede Wahlentscheidung voraussetzt, daß die gewählte Handlungsweise als die „bessere" beurteilt wird, dann kann eine Handlungsweise mit üblen Folgen nur dann gewählt werden, wenn man sich im Augenblick der Entscheidung nicht zu vergegenwärtigen vermag, daß die zukünftigen Übel größer sein werden als das gegenwärtige Gut, wenn man sich also über den wahren Wert des gegenwärtigen Gutes einer Täuschung hingibt. Wer dagegen mit vollem Bewußtsein die üblen Folgen seiner Handlungsweise auf sich nimmt, von dem kann überhaupt nicht mehr behauptet werden, daß er wider besseres Wissen gehandelt habe, da er dem gegenwärtigen Gut vielmehr einen Wert beilegt, der die zukünftigen Übel aufzuwiegen imstande ist.

Der unvernünftige Seelenteil vermag also rein triebhafte Handlungen zu veranlassen, er vermag ferner die Werturteile zu verfälschen, er vermag sogar vielleicht Zweifel an der Evidenz eines evident scheinenden Urteils zu erwecken: setzt aber jede in zurechnungsfähigem Zustand begangene Handlung eine Wahl zwischen Motiven voraus und läßt sich der wahre Wert der Motive in evidenten Urteilen feststellen, so muß dasjenige Motiv die Entscheidung gewissermaßen automatisch bestimmen, dessen größerer Wert im Augenblick der Entscheidung mit Evidenz eingesehen wird. Dann beruht aber das tugendhafte Handeln einzig und allein auf der richtigen Einsicht in die Wertabstufungen der Motive.

Aus dieser richtig verstandenen Gleichsetzung der Tugend mit dem Wissen ergeben sich zwei wichtige Folgerungen, die von Aristoteles ebenfalls als Sokratisch bezeugt werden. Zunächst ein ausgesprochener Rigorismus. Beruht nämlich alle Tugend auf dem Wissen, so ist es klar, daß eine zufällige Entscheidung, die das Gute ohne zureichenden Grund wählt, moralisch wertlos ist[118]. Die Tugend also, die nicht aus der richtigen Einsicht entspringt, gilt dem Sokrates ebensowenig wie Kant die pflichtgemäße Handlung, deren Motiv die bloße Neigung ist.

Ferner eine deterministische Prädestinationslehre, die aus der Tatsache, daß niemand wider besseres Wissen unrecht handle, schließt, daß die Schlechten nicht freiwillig — eben im Sinn einer bewußten Entscheidung — schlecht, „daher" aber auch die Guten nicht freiwillig gut seien[119]. Der Ver-

such, einen kausalen Zusammenhang zwischen diesen beiden Behauptungen herzustellen, führt einerseits offenbar zu einer Erweiterung des gewissermaßen empirischen, auf die allgemeine Übereinstimmung begründeten Wahrheitsbegriffs hin, andererseits wiederum zur Anerkennung eines alogischen Prinzipes zurück. Denn wenn die Vernunft sich immer nur für tugendhaftes Handeln entscheiden kann, so müssen die falschen Werturteile, aus denen alles Unrechttun entspringt, auf dem Eingreifen dieses Prinzipes beruhen. Es ist also nicht mehr zu hoffen, daß jemals eine allgemeine Übereinstimmung unter den Menschen über Wahrheit und Irrtum tatsächlich eintreten werde, das Kriterium der Wahrheit darf also nicht mehr schlechthin in der Organisation des Menschen, es muß vielmehr in der Natur des Denkens selbst gesucht werden. Wenn aber auch die ideale Möglichkeit besteht, daß alle Menschen zu den objektiv gültigen Werturteilen gelangen, so wird sich diese Möglichkeit tatsächlich immer nur im Kampf gegen das alogische Prinzip verwirklichen lassen. Es hängt dann nur mehr von der Naturanlage des Individuums ab, wie weit es sich dem idealen Ziel eines bloß durch Vernunfterkenntnis geleiteten Lebenswandels anzunähern imstande ist, und daß die Vernunfterkenntnis letzten Endes durch ein alogisches Prinzip bestimmt werde, dafür mochte Sokrates einen Beweis in der warnenden Stimme seines Daimonions finden, die sich nur erhob, um ihm von Entscheidungen abzuraten, zu deren Ablehnung die Vernunft keinen triftigen Grund vorzubringen vermochte. Alle Tugendlehre kann daher, — und hier reicht der große Rationalist dem großen Voluntaristen die Hand, — jene alogischen Motive des unrichtigen Handelns nur dadurch entkräften, daß sie die Erkenntnis berichtigt, und Tugend läßt sich nicht von außen in das Subjekt einführen, sie kann sich nur, — soweit es seine Anlage gestattet, — in seinem eigenen Inneren entwickeln und durch Selbsterkenntnis zur Klarheit gebracht werden.

Daß daher Sokrates selbst nicht sowohl protreptisch als vielmehr maieutisch gewirkt hat, mag zum Teil in dieser Überzeugung begründet sein, zum anderen Teil aber erklärt es sich daraus, daß er seinem eigenen Eingeständnis nach nicht imstande war, irgendwelche positive Lehren vorzutragen, in denen er jenen formalen Begriff der Tugend mit materialem Inhalt erfüllt hätte. Die immer wiederholte

Versicherung, er wisse nur, daß er nichts wisse, war gewiß nicht ironisch gemeint, er begnügte sich vielmehr tatsächlich mit dem Nachweis, daß auf jedem Gebiete das richtige Handeln auf dem Wissen beruhe; worin aber dieses Wissen im Einzelnen bestehe, hatte für ihn der Einsicht in jene ideale Möglichkeit des Wissens gegenüber kein Interesse mehr.

Gerade aus diesem Formalismus seiner Lehre folgt auch die durchaus verschiedene Ausbildung, die sie in den Händen seiner Schüler fand, bis endlich Platon als einziger ihre wahre Bedeutung rein erfaßte und dabei doch die Form mit einem Inhalt erfüllte, an dem sie sich erst ganz bewähren konnte.

II. PLATON.

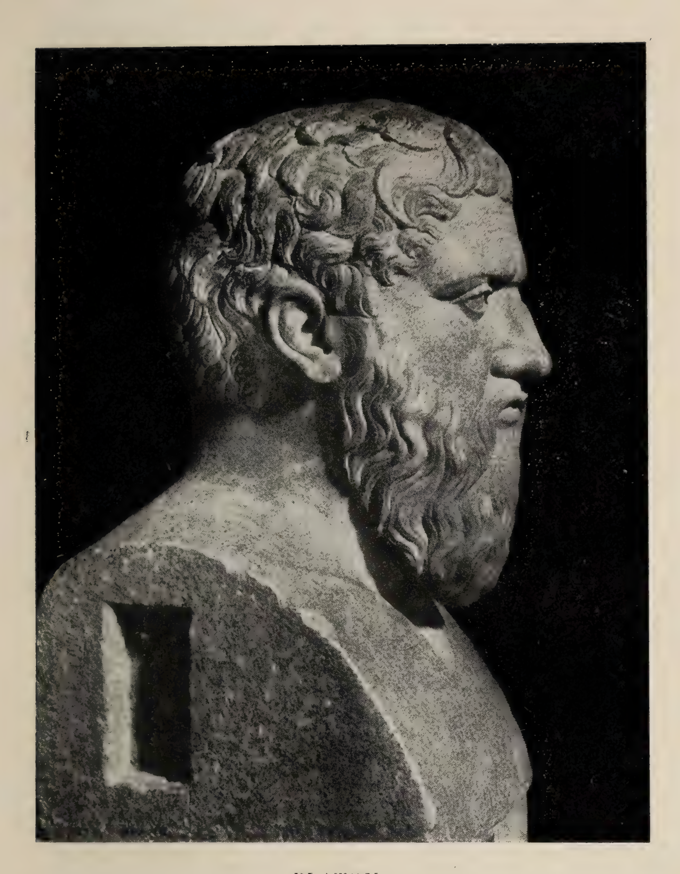
1. WERDEN UND WESEN DER PLATONISCHEN PHILOSOPHIE.

Man mag die Glaubwürdigkeit der Aristotelischen Berichte über die Lehre Platons an allen den Stellen bezweifeln, wo es dem Schüler darauf ankommt, dem Meister gegenüber seine Unabhängigkeit zu betonen, man hat aber um so weniger Grund, seiner entwicklungsgeschichtlichen Ableitung der Platonischen Philosophie zu mißtrauen, als seine gelegentlichen Versuche, den Zusammenhang der vorsokratischen Systeme festzustellen, einen hochentwickelten historischen Sinn verraten. Nach Aristoteles also[120] suchte Platon die Herakliteische Lehre von dem ewigen Fluß der Dinge mit der Überzeugung des Sokrates von der Existenz allgemeingültiger begrifflicher Normen zu vereinigen. Mit Heraklit soll Platon durch Kratylos bereits in früher Jugend vertraut geworden sein, ja, es läßt sich sogar annehmen, daß die mystisch weihevolle, bilderreiche Sprache der Herakliteischen Philosophie mit ihren geschliffenen Antithesen und blendenden Paradoxen den jungen Dichter besonders gefesselt haben mag. Wie aber das Wahrheitsstreben des Sokrates dem künstlerischen Schaffen in den Augen Platons jeden Wert benahm, der nicht in seiner moralischen Tendenz gelegen wäre, so erscheint ihm der Satz vom Fluß der Dinge nur mehr als eine im wesentlichen negative Voraussetzung der Lehre von der Allgemeingültigkeit der Begriffe, die deren positivem Inhalt gegenüber bloß eine ziemlich untergeordnete Bedeutung besitzt. Aber die einigermaßen geringschätzige Beurteilung der Herakliteischen Lehre, die sich namentlich in dem wenig vorteilhaften Licht spiegelt, in dem Platon seinen ersten Lehrer in dem nach ihm benannten Dialog darstellt, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie auf die Entwicklung der Platonischen Philosophie einen entscheidenden Einfluß gerade an derselben Stelle aus-

geübt hat wie auf die Ausbildung des Atomismus. Denn der gemeinsame Grundzug der Lehre Platons und der Atomisten liegt in dem Bestreben, die Vorstellung vom ewigen Fluß der Dinge mit dem Glauben an ein unwandelbares Sein zu versöhnen. Aber der eleatische Begriff der objektiven Realität, den der Atomismus dem ewig wechselnden Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung zugrunde zu legen versucht, ist im Gegensatz zu dem erkenntnistheoretischen Realitätsbegriff des Sokrates ein wesentlich ontologischer, das heißt, er fällt schlechthin mit dem Begriff einer absoluten Substanz zusammen, und aus dieser Gleichstellung ergibt sich gewissermaßen als Korollar die Unmöglichkeit, ein sinnliches Bild jener Substanz zu gewinnen. Für Sokrates hingegen tritt die Frage nach der Substanzialität des objektiv Realen ganz hinter die Einsicht zurück, daß überhaupt eine objektiv begründete, durch ein übersinnliches Vermögen vermittelte Erkenntnis allgemeingültiger Werte tatsächlich möglich sei, und gerade an diesem Punkte setzt die Fortbildung seiner Lehre durch Platon ein. Denn der Verzicht auf jede Metaphysik, der sich namentlich auch in der vorsichtig zurückhaltenden Stellung ausspricht, die Sokrates allen theologischen Fragen gegenüber einnimmt, läßt ihn als einen typischen Vertreter seines rationalistischen Zeitalters erscheinen. Aber es ist eine historische Tatsache, daß der metaphysische Agnostizismus immer wieder durch eine Periode spekulativer Konstruktionen abgelöst wird, und der metaphysische Trieb scheint so tief in der menschlichen Natur zu wurzeln, daß er allen Ermahnungen der „reinen Vernunft“ zum Trotz doch immer wieder hervorbricht.

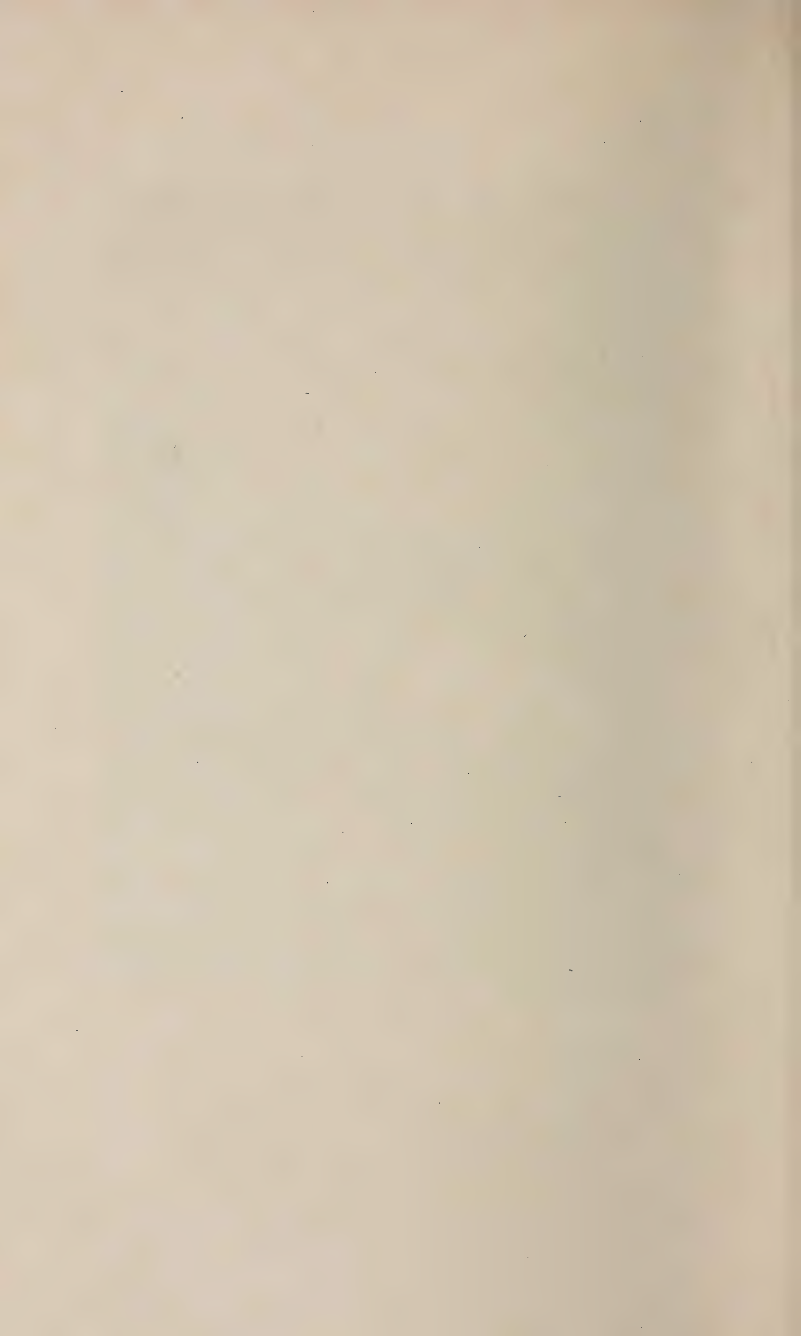
Nur in diesem Sinn, als eine Reaktion der schöpferischen Persönlichkeit Platons gegen die verstandesmäßige Nüchternheit des Sokrates wird uns die Ideenlehre verständlich, — die Ideenlehre in ihrer ursprünglichen Gestalt, von der uns das Zeugnis des Aristoteles Kunde gibt. Vielleicht fordert keine andere Philosophie so gebieterisch eine geistesverwandte Einstellung, ein so unmittelbares Aufgehen in die Welt ihres Schöpfers, eine so bewußte Abkehr von den „Idolen“ der heutigen Wissenschaft. Keine andere Philosophie erfüllt vielleicht so wenig die Ansprüche an begriffliche Klarheit, die unser Denken zu stellen gewohnt ist, und wer vom Richterstuhl der rationalistischen Kritik nicht

herabzusteigen vermag, darf sich mit Fug darüber wundern, daß einem so widersinnigen System eine so unbegrenzte Bewunderung entgegengebracht werden konnte[121]. Aber die Ideenlehre ist überhaupt kein System „vernünftiger Gedanken", sie ist vielmehr ein erhabenes, ja vielleicht das erhabenste Bild, unter dem sich die Vernunft dem schauenden Blick darzustellen vermochte. Nicht als ob wir glauben dürften, daß sich Platon selbst mit einem Bild hätte begnügen wollen: denn die Konzeption einer übersinnlichen Welt ewiger Ideen scheint ihm nicht nur durch vernunftgemäße Gründe überzeugend bewiesen, sondern sie scheint ihm zugleich die vollgültige Lösung der Frage nach der Möglichkeit allgemeiner Wahrheiten zu enthalten; aber wenn wir Heutigen auch aus der Vorstellung einer Ideenwelt keine „positiven" und „objektiven" Ergebnisse mehr zu gewinnen vermögen, so darf uns eine falsch angewendete „Wissenschaftlichkeit" nicht für die Erhabenheit jenes Bildes blind machen. Von diesem Standpunkt aus verliert dann die vielumstrittene Frage ihre Bedeutung, ob überhaupt eine „systematische" Zusammenfassung der Platonischen Philosophie möglich sei, oder ob die Darstellung sich darauf beschränken müsse, deren fortlaufende Um- und Weiterbildung an der Hand der einzelnen Dialoge zu verfolgen. Denn wenn auch die schulmeisterliche Annahme Schleiermachers, Platon habe alle seine Dialoge in didaktischer Absicht nach einem bereits in frühester Jugend gefaßten Plan aufeinander folgen lassen, auf einem sonderbaren Mißverständnis der Persönlichkeit Platons beruht, und Hermann sich daher ein nicht zu unterschätzendes Verdienst damit erworben hat, ein entwicklungsgeschichtliches Verständnis der Platonischen Philosophie angebahnt zu haben, so liegt doch der fast in allen neueren Darstellungen allein befolgten „genetischen" Methode, die sich damit begnügt, den Inhalt der einzelnen Dialoge aneinander zu reihen, gerade wieder die rationalistische Voraussetzung zugrunde, daß nur ein einheitlicher Plan der gesamten Platonischen Philosophie eine systematische Zusammenfassung rechtfertigen würde. Erscheint aber dem Wesen Platons dogmatische Starre nicht minder fremd als haltloses Schwanken zwischen Gegensätzen, dann mögen wir uns zwar mit dem vielleicht ungewohnten Gedanken abfinden, daß sich in Platons Philosophie tatsächlich verschiedene Entwicklungsperioden unter-



PLATON

Nach einer Herme im Vatikan



scheiden lassen, wir mögen sogar innerhalb einer jeden Entwicklungsperiode einen „systematischen“ Zusammenhang im Sinn einer logisch eindeutigen und in sich einstimmigen Lösung aller aufgeworfenen Probleme vermissen: immer bleibt uns doch das Bild, unter dem Platon von dem gerade erreichten Standpunkt aus die Welt gesehen hat, und das „Verständnis“ jener Periode wird uns nur durch die „Einfühlung“ in dieses Bild zuteil.

2. PLATONS IDEENLEHRE.

Drei Gesichte sind es vor allem, in denen Platon die übersinnliche Schau der ewigen Ideen beschreibt.

Einem Gespann geflügelter Rosse mit einem Wagenlenker gleicht die Seele, einem edeln Gespann und einem edlen Lenker die Seele der Götter, das eine Roß des menschlichen Seelengespanns aber ist aus gemeiner Zucht und darum schwer im Zügel zu halten. Wenn nun die Götter zum Mahle ziehen, so fahren sie steil aufwärts bis unter das Gewölbe des Himmels, und sobald sie seine Höhe erklommen haben, lenken sie hinaus, halten auf dem Himmelsrücken und lassen sich vom Umschwung des Gewölbes im Kreis umherführen. Da schauen sie dann, was über dem Himmel liegt: das wahre Sein, farblos, ohne Gestalt und ungreifbar, das nur der Geist, der Lenker der Seele, erblicken kann, die Gerechtigkeit, die Besonnenheit, die Wissenschaft, die Wahrheit, und sättigen sich an ihr und frohlocken, bis sie den Kreis vollendet haben. Die menschliche Seele aber müht sich, den Göttern zu folgen, denn auf dem Gefilde der Wahrheit wächst ihre edelste Nahrung und das Futter, das ihre Flügel sprießen läßt; das böse Pferd jedoch hängt sich in die Zügel und drängt und reißt zur Erde hinab, so daß nur der beste Wagenlenker dem Gott zu folgen und sein Haupt über den Himmel zu erheben vermag, auch da noch durch das Toben des Pferdes am ruhigen Schauen gehindert. Die anderen Seelen aber werden vom bösen Pferde immer wieder mit Gewalt nach unten gezogen, ja die meisten gelangen überhaupt nicht zum freien Ausblick, sondern bleiben unter dem kreisenden Himmelsgewölbe gefangen, treten und stürzen aufeinander, da jede der anderen vorkommen will, werden lahm und brechen ihre Flügel und müssen schließ-

lich, ungeweiht vom Anblick des wahren Seins, nach eitler Mühe zurückkehren, um sich am Scheine zu sättigen[122].

Ein anderes Bild: Wenn einer auf dem Grunde des Meeres lebte, so möchte er das Meer für den Himmel halten, weil ihm der Schimmer der Sonne und der Sterne von der Oberfläche des Wassers herzukommen scheint; denn zu schwer und zu schwach, um an den Spiegel des Meeres zu steigen, wüßte er nicht, um wieviel dort alles schöner und reiner ist als in seiner Heimat. Ganz so ergeht es uns: wir leben in einer Höhle der Erde und glauben über der Erde zu wohnen und nennen die Luft Himmel und lassen durch diesen Himmel die Sterne wandern, weil wir zu schwer und zu schwach sind, um uns bis zu den äußersten Grenzen der Luft zu erheben. Denn wenn einer bis dorthin käme oder auf Flügeln aufflöge, so müßte auch er, gleichwie auftauchende Fische die Ufer sehen, jene weiten Räume erblicken, und wenn seine Augen stark genug wären, den Anblick zu ertragen, müßte er erkennen, daß dort der wahre Himmel sei und das wahre Licht und die wahre Erde[123].

Ein drittes Gleichnis: Eine unterirdische Höhle, nur durch künstliches Licht erhellt, und in der Höhle Menschen, von Kindheit an so gefesselt, daß sie nur deren erleuchtete Innenwand sehen, den Kopf aber nicht gegen das Licht wenden können. Hinter den Gefesselten steigt der Boden an, und diesen Abhang entlang führt hinter einer Mauer ein Weg; auf ihm ein Zug von Lastträgern, deren Lasten den Höhlenmenschen als Schattenbilder an der gegenüberliegenden Wand erscheinen. Diesen Schattenbildern gleicht das Wissen der Menschen. Könnten sie sich umwenden und ertrügen sie den Glanz des Feuers, oder würde ihnen der Weg zum Tageslichte gewiesen, dann erst vermöchten sie das wahre Wesen der Dinge zu schauen, deren Schatten jetzt an ihnen vorbeihuschen[124].

Nur eine Deutung lassen diese Bilder zu: es gibt eine Welt beharrender, unwandelbarer Substanzen, ledig der sinnlichen Formen, in denen sie unserem körperlichen Auge verhüllt erscheinen, nur dem Blick des geistigen Auges erreichbar, in ewiger Ruhe dem ewigen Wechsel der Sinnendinge enthoben. Aber Platon ist nicht nur Dichter: und darum ist die Frage erlaubt, ja sogar geboten, wieweit sich der Verstand um eine Deutung dieser Bilder bemühen darf.

Zweifellos hat ein Zug, der allen jenen Gleichnissen

gemeinsam ist, nur symbolische Bedeutung, daß nämlich die Ideenwelt eine Welt der Dinge im Raum sei. Denn ob Platon diese Welt in den leuchtendsten Farben schildert, oder ob er in mystischer Verzückung ihre Übersinnlichkeit verkündet, in Wahrheit gilt ihm der Raum, den sie einnimmt, als ein intelligibler (νοητός), und dieser intelligible Raum ist nichts weiter als ein Symbol für die „Transzendenz“ der Idee, die somit natürlich nicht im räumlichen Sinn verstanden werden darf. Wie schon die ursprüngliche Bedeutung des „Transzendenten“ oder des „Über“sinnlichen anzeigt, findet der menschliche Geist zur Verdeutlichung dieses Begriffes immer nur ein sinnlich-räumliches Bild. Aber gerade der immer wiederkehrende Gebrauch dieses Bildes bei Platon beweist, daß er in ihm ein adäquates Symbol für den abstrakten Gedanken seiner Lehre gefunden haben muß. Beruhte umgekehrt die Aristotelische Deutung der Ideen als transzendenter (χωριστά) Substanzen bloß auf dem böswilligen Mißverständnis einer Metapher, hätte Platon vielmehr[125] in Wahrheit bereits ganz so wie Aristoteles die Immanenz der Idee gelehrt, der Idee also nur als Form des konkreten Einzeldinges, nur in Verbindung mit der Materie Existenz zugesprochen, dann müßte wenigstens zugestanden werden, daß dieses Mißverständnis außerordentlich nahelag, weil jene Metapher den Begriff einer immanenten Idee keineswegs zu verdeutlichen imstande ist. Nun mag man ja den Begriff einer immanenten Form als einen Denkfortschritt gegenüber dem Begriff einer transzendenten Idee betrachten. Will man aber dem Denker Platon den Ruhm der Entdeckung dieses Formbegriffes sichern, so muß man zugleich den Vorwurf gegen ihn erheben, daß ihm die Symbolisierung des Begriffes durchaus mißlungen ist, und dieser Vorwurf wiegt um so schwerer, als der „Fortschritt“ der Philosophie immerhin problematisch erscheinen kann, ein schlechtes Bild dagegen auf jeder Entwicklungsstufe des menschlichen Denkens, zumal wenn es noch der bildhaften Assoziation nahesteht, eine Schwäche der intuitiven Phantasie verriete, die wir dem Dichter Platon nimmermehr zutrauen dürfen.

Die Annahme substanzieller Ideen läßt sich jedoch schon deshalb nicht einfach als eine „widersinnige Meinung“ abtun, weil die Entwicklung der philosophischen Begriffe geradezu eine Unterbrechung ihrer Kontinuität aufwiese,

wenn die Lehre Platons nicht in diesem Sinn ausgedeutet würde. Gewiß hat die Hegelsche Geschichtskonstruktion an die Stelle des pragmatischen Zusammenhanges oft die willkürlichsten Kombinationen gesetzt, aber ihrem Schema von These, Antithese und Synthese liegt die Einsicht in ein wichtiges entwicklungspsychologisches Gesetz zugrunde, daß nämlich jede Lehrmeinung zunächst in ihrer extremsten Form auftritt und dann erst durch einen ebenso radikalen Widerspruch in eine Form übergeführt wird, die sich von den Einseitigkeiten beider Standpunkte freizuhalten sucht. Nun wurzelt die Platonische Philosophie ihrem ganzen Wesen nach in der Sokratischen Überzeugung von der Eigenart der begrifflichen Erkenntnis. Diese Eigenart war bisher unbeachtet geblieben; denn die Ansätze zu einer Gegenüberstellung von Wahrnehmung und Denken, die sich in der eleatischen Lehre finden, hatten sich auf eine Gegenüberstellung verschiedener Art des Seins beschränkt. Erst Sokrates hatte die Tatsache der Allgemeinheit der Begriffe in ihrer ganzen Tragweite erfaßt, jene Erkenntnis, deren erstes Aufleuchten auch heute noch dem empfänglichen Geiste neue Horizonte zu erschließen scheint. Wie sonderbar ist es doch, um ein Beispiel Leibnizens[126] zu gebrauchen, daß die Vorstellung uns immer nur stumpf- oder spitzwinklige Dreiecke zu zeigen vermag, der Begriff des Dreieckes überhaupt aber keine dieser beiden Bestimmungen enthält, und ganz allgemein, daß alle Gattungsbegriffe, die wir bilden müssen, um überhaupt eine verstandesmäßige Zusammenfassung der gegebenen sinnlichen Mannigfaltigkeit zu erzielen, ja um nur zwei verschiedene Individuen als ähnlich beurteilen zu können, die individuellen Bestimmtheiten, die dem sinnlichen Gegenstand anhaften, von ihrem Inhalt ausschließen! So scheint bereits das einfachste Urteil mit Elementen zu operieren, die sich nicht in der Wahrnehmung aufweisen lassen. „Das“ Dreieck ist nicht identisch mit diesem spitzwinkligen oder jenem stumpfwinkligen Dreieck, „das“ Schöne nicht mit einem schönen Mädchen, mit Gold, mit Gesundheit, Reichtum, Ehren und prächtigen Totenfeiern[127], und doch ist all diesen Erscheinungsformen des Schönen „das“ Schöne gemeinsam, ja wir vermöchten offenbar diese Gemeinsamkeit nicht einmal zu erkennen, wenn wir nicht imstande wären, das Schöne selbst zu erfassen, auf dem sie beruht. So kann ja doch auch der schöne

Gegenstand seine Schönheit verlieren, ohne daß darum „das“ Schöne zugrunde ginge[128], ja dem gleichen Gegenstande können, je nach dem angelegten Maßstab, entgegengesetzte Prädikate zukommen, wie der Mensch neben dem Affen schön, neben dem Gott aber häßlich erscheint[129]. Den Maßstab also, nach dem die Ähnlichkeiten der Sinnendinge beurteilt werden, das Schöne, das Gute, das Wahre an sich, überhaupt alle Elemente einer möglichen Prädikation müssen den Gegenstand einer eigenartigen, unmittelbaren und übersinnlichen Erkenntnis bilden[130].

Es widerspräche jedoch aller entwicklungspsychologischen Wahrscheinlichkeit, wenn der Begriff des „Gegenstandes“ der begrifflichen Erkenntnis, von dessen ursprünglicher Substantialität noch die Terminologie der heutigen Logik Zeugnis ablegt, sofort nach seiner Entdeckung jeden substantiellen Charakter abgestreift hätte, denn was ihn von dem „Inhalt“ der Wahrnehmung unterscheidet, deren Relativität eben auf ihrer Subjektivität beruht, ist ja gerade die Unabhängigkeit vom individuellen Bewußtsein.

Darum beruht der Versuch, die Ideen als konkrete psychische Inhalte des individuellen Bewußtseins nachzuweisen[131], nicht nur auf einem durchaus ungerechtfertigten Schluß[132], daß den Ideen, weil sie überhaupt Gegenstände der Erkenntnis darstellen, *nur* als solchen Existenz zukomme, sondern er setzt sich gerade zu der grundsätzlichen Bestimmung der Idee als eines vom einzelnen individuellen Bewußtsein unabhängigen Gegenstandes in Widerspruch. Denn was eben *nur* als Inhalt des individuellen Bewußtseins existiert, das dürfte, vom Standpunkte Platons aus, wie die subjektive Wahrnehmung, bloß relative Gültigkeit beanspruchen. Kann also die Idee nicht schlechthin mit dem psychischen Inhalt zusammenfallen, so muß sie ein „Gegenstand“ sein, dem „an sich“ Existenz zukommt und der unbeschadet seiner Selbständigkeit in das Bewußtsein eintreten und aus ihm wieder verschwinden kann.

Nun fällt der Begriff der Unabhängigkeit vom individuellen Bewußtsein freilich nicht mit dem Begriff der Substantialität schlechthin zusammen. Das haben ja bereits die Neuplatoniker erkannt, die den Ideen substantielle Realität absprechen. Aber auch sie glauben die objektive Gültigkeit der Ideen nur durch die Annahme erklären zu können, daß sie Gegenstände des göttlichen Denkens seien, identifi-

zieren also den Begriff der Unabhängigkeit vom individuellen Bewußtsein mit dem Begriff der Abhängigkeit von einem überindividuellen Bewußtsein. Diese Auffassung der Ideen läßt sich aber noch nicht auf Platon übertragen.

Daß jedoch der Idealismus nicht notwendig subjektiv sein müsse, wenn er die „Dinge an sich" für unerkennbar erklärt, ist ein Gedanke, der nicht vor Leibniz ausgesprochen und erst nach Kant zu allgemeiner, wenn auch heute nicht ganz unbestrittener[133] Anerkennung gelangt ist. Wie unberechtigt es dagegen wäre, diesen Gedanken schon in die Lehre Platons hineinzuinterpretieren, ergibt sich daraus, daß er jede Erkenntnis nur als Hinweis auf ein zugrundeliegendes „Ding an sich" betrachtet[134].

Ebensowenig läßt sich die neuere, auf Lotze zurückgehende und von Natorp verteidigte Auffassung der Ideenlehre rechtfertigen, nach der Platon den Ideen nicht im Sinn eines substantiellen Seins, sondern im Sinn der Gültigkeit allgemeinverbindlicher Denkgesetze Existenz zugeschrieben habe[135]. Mag man davon überzeugt sein, daß der Begriff der Substanz in den Begriff gesetzmäßiger Wahrnehmungs- und Denkzusammenhänge aufgelöst werden könne, so darf man sich doch nicht dazu verleiten lassen, diese Überzeugung dem menschlichen Denken bereits auf einer Entwicklungsstufe zuzuschreiben, der umgekehrt die Wahrheit eines Denkzusammenhanges nur auf der Wirklichkeit der Denkobjekte zu beruhen scheint. Denn für Platon besitzt die Denktätigkeit zunächst durchaus den Charakter des Intuitiven, und ihre Ergebnisse beanspruchen deshalb Allgemeingültigkeit, weil jeder intuitiven Einsicht Evidenz zukommt. Die Gegenstände des Denkens sind also für Platon nicht ewige Wahrheiten, deren Gültigkeit diskursiv entwickelt werden könnte, sondern intuitiv erfaßte Wirklichkeiten; er hat vielmehr die Unterscheidung zwischen den Begriffen des „Wahren" und des „Wirklichen", die selbst von der heutigen Logik nicht immer mit genügender Klarheit festgehalten wird, überhaupt noch nicht vollzogen. Erscheint ihm aber das Denken als ein intuitiver Akt, dann kann die Realität der intuitiv erfaßten Gegenstände nicht schlechthin mit der abstrakten Gültigkeit allgemeiner Gesetze oder „Methoden des Denkens" zusammenfallen, dann läßt sich aber die Substantialität der Idee keineswegs als ein seltsames Hirngespinst betrachten, durch das Platon den wahren Sinn seiner Lehre

entstellt hätte, sie wird vielmehr durch die Platonische Auffassung der Denktätigkeit als die unumgängliche Voraussetzung zur Erklärung des Wissens und der Wahrheit gefordert.

Wie konkret diese Auffassung ist, zeigt sich auch in der eigenartigen Lehre von der Wiedererinnerung, durch die Platon den Begriff des Apriori in die Philosophie einführt. Denn hätte Platon die Idee bereits als die immanente Gesetzmäßigkeit des Denkens betrachtet, dann wäre eben damit die Frage gegenstandslos geworden, wie denn das Denken in den Besitz der Ideen gelangen könne; die Idee wäre dann nicht der Gegenstand, auf den sich die Erkenntnis richtet, sondern das regulative Prinzip, durch dessen Anwendung ganz im Kantischen Sinn Erkenntnis überhaupt erst möglich würde, und sie müßte daher als Vermögen der Begriffsbildung schlechthin für angeboren gelten. Die Annahme eines solchen Vermögens würde aber durch den apriorischen Beweis nicht getroffen werden, mit dem Platon den Bestand eines angeborenen Wissens um die Ideen zu widerlegen versucht, daß dann nämlich jeder Mensch unmittelbar nach seiner Geburt im Besitz der idealen Erkenntnis sein müßte[136]; dieser Beweis setzt vielmehr voraus, daß Idee und Sinnending einander nicht wie Gesetz und Inhalt des Bewußtseins gegenüberstehen, sondern daß die Idee ebenfalls den Gegenstand einer intuitiven Erkenntnis bildet, daß sich also gerade deshalb, weil dieser Gegenstand nirgends in der Erfahrung gegeben ist, die Frage erheben muß, wann und wie jene Erkenntnis überhaupt zustande komme. In der Antwort, die Platon auf diese Frage erteilt, kommt die ursprüngliche Bildlichkeit deutlich zum Vorschein, die dem Begriff des „Apriori" nicht minder als dem der „Transzendenz" anhaftet: Stammt die Erkenntnis der Ideen nicht aus der Erfahrung, dann muß sie eben bereits vor aller Erfahrung gewonnen sein. Wiederum sind es Leibniz und Kant, denen wir die Einsicht verdanken, daß eine Erkenntnis, die aller Erfahrung vorhergeht, nicht im realpsychologischen Sinn als eine zeitlich frühere, sondern nur vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus als Bedingung aller Erfahrung gelten muß. Wiederum aber widerspricht es dem Gesetz, dem die tatsächliche Entwicklung der abstrakten Begriffe folgt, wenn wir dem Bilde, unter dem bei Platon die Wiedererinnerungslehre auftritt, nur die Bedeutung eines Symbols für jene ab-

strakte Einsicht zuschreiben wollen, und es gibt vielleicht kein größeres Verbrechen am Geist der Platonischen Philosophie als das Bestreben, sie durchwegs allegorisch zu interpretieren, um einem nüchternen Rationalismus überall sein Recht widerfahren zu lassen. Die Ansätze zu all jenen abstrakten Spekulationen zu verfolgen, die in der Platonischen Philosophie liegen, mag eine Aufgabe für sich sein, ja es mag zutreffen, daß Platon bloß dort zu einer bildlichen Darstellung gegriffen hat, wo er den abstrakten Gedanken noch nicht klar zum Ausdruck zu bringen vermochte. Aber unter dem „wissenschaftlichen" Scharfsinn, der die abstrakten Gedanken einer späteren Zeit bereits in Platon hineinzudeuten versucht, liegt oft nur ein gutes Stück Banausentum verborgen, das den Tiefsinn und die Leuchtkraft seiner Bilder nicht mehr andachtsvoll zu genießen imstande ist.

Das Gleichnis nun, unter dem Platon die apriorische Natur der idealen Erkenntnis darstellt, ist eine unmittelbare Fortsetzung des Gleichnisses von der Ideenschau[137]. Die Seele hat im Gefolge der Götter, wenn auch nur ein einziges Mal und für einen kurzen Augenblick, die Welt der Ideen geschaut. Denn das ist ihre Natur, und sie hätte nicht ins körperliche Leben eintreten können, ohne dieser Gnade teilhaftig geworden zu sein. Sich dieses Wissens auf Erden zu erinnern, ist aber nur der Seele gegeben, die jene Bilder des wahren Seins im Gedächtnis bewahrt hat; sie allein vermag daher die Ähnlichkeit zu erkennen, die jedem Sinnending mit seiner Idee gemeinsam ist, und das Bild der Sinne erweckt in ihr die Erinnerung an jene erhabenen Gesichte, die sie in ihrem überirdischen Leben schauen durfte. Erinnerung an die Ideen also ist das wahre Wissen, Erinnerung schärft dem geistigen Auge den Blick, mit dem es die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zur Einheit zusammenfaßt, die Erinnerung an die Idee des Schönen vor allem, das der Seele noch unter der sinnlichen Verhüllung im hellsten Glanze entgegenleuchtet, läßt ihr die Flügel wachsen, mit denen sie wieder zu jenen himmlischen Gefilden emporstrebt.

Über die Bedeutung dieses Gleichnisses kann kein Zweifel bestehen: allgemeingültige Erkenntnisse im strengen Sinn können eben nicht durch Induktion aus der Erfahrung gewonnen werden, sondern jeder muß sie „ohne Belehrung, nur durch Fragen angeleitet, aus sich selbst schöpfen[138]". Nun mag es ein typischer Fehlschluß sein, diese Art der Er-

kenntnis aus dem Grund eine Erinnerung zu nennen, weil auch die Erinnerung in gleicher Weise aus der Tiefe des Unbewußten schöpfe. Aber jede Erklärung durch Analogie, — und im Grunde gibt es überhaupt keine andere Erklärung, — beruht formal auf dem gleichen Fehlschluß, dessen heuristischer Wert durch diese logische Unzulänglichkeit nicht gemindert wird. Der heuristische Wert jenes Schlusses liegt im gegebenen Fall darin, daß er das seltsame Phänomen der spontanen Aktualisierung eines bisher verborgenen Wissens auf die bekannte psychologische Tatsache des spontanen Auftauchens unbewußter Vorstellungen aus der Erinnerung zurückzuführen gestattet.

Einer tiefer eindringenden Prüfung vermag dieser Erklärungsversuch allerdings nicht standzuhalten. Darf man darum aus „Ehrfurcht" vor Platon die logischen Widersprüche, die sich aus seiner Darstellung ergeben, nur in deren Bildlichkeit suchen, die ihren wahren Sinn verhülle? Tatsächlich wurzelt eine solche Ehrfurcht nur in dogmatischer Selbstüberhebung, die sich im Besitz der alleinigen Wahrheit wähnt und darum die Leistungen der Vorgänger nicht nach ihrer relativen Bedeutung in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Denkens, sondern nach dem absoluten Maßstab ihrer eigenen Weisheit bewertet, ohne das Urteil des künftigen Geschichtschreibers zu bedenken, der die gleiche Abhängigkeit eben dieser Weisheit von den „Idolen" ihrer Zeit aufdecken wird. Wenn heute „jeder Gymnasiast" die logischen Widersprüche der Platonischen Ideenlehre zu sehen vermag, so hat sie doch den Besten seiner Zeit als eine Offenbarung gegolten. Nie verrät sich der Philister deutlicher, als wenn er — bewußt oder unbewußt — darauf pocht, „wie wir es doch so herrlich weit gebracht".

Aber gegen die Zurückführung des Wissens auf die Erinnerung erhebt sich ein weiterer Einwand aus der inneren Konsequenz der Platonischen Lehre. Daß alles wahre Wissen auf einer Ähnlichkeitsassoziation beruhe, die sich an das Wahrnehmungsbild des Sinnendinges knüpft, enthält offenbar insofern ein Hysteron-Proteron, als die Ähnlichkeit der Idee mit dem Sinnending doch wohl nur dann erkannt werden könnte, wenn zuvor die Idee der Ähnlichkeit selbst wiedererkannt wäre. Demgegenüber will es wenig besagen, daß Platon im Phaedon[139], der die Lehre vom Wiederkennen in mehr systematischer und abstrakter Weise behandelt,

die Frage offen läßt, ob die Assoziation, die durch die Wahrnehmung des Sinnendinges wachgerufen wird, nach der Ausdrucksweise der modernen Psychologie als eine Ähnlichkeits- oder eine Berührungsassoziation zu deuten sei; denn eine Berührungsassoziation zwischen Idee und Sinnending ist aus dem einfachen Grund ausgeschlossen, weil die Seele die Sinnendinge überhaupt nicht zur gleichen Zeit erblicken konnte, während sie die Ideen schauen durfte. Daß aber Platon diese Schwierigkeit selbst gesehen hat, dafür besitzen wir ein unzweideutiges Zeugnis in seinem „Parmenides“.

Damit sind wir zu der überaus merkwürdigen Tatsache gelangt, daß Platon die gewichtigsten Einwände gegen seine Ideenlehre, die Aristoteles zum Teil einfach wiederholt, bereits selbst in ganz präziser Fassung formuliert. Jenes Hysteron-Proteron drückt Platon in etwas veränderter Darstellung aus, indem er es auf einen regressus in infinitum zurückführt, der darauf beruht, daß zwischen der Idee und dem Sinnending nur Ähnlichkeit bestehen könne, wenn sowohl die Idee als das Sinnending an der Idee der Ähnlichkeit teilhabe, dasselbe aber wiederum für diese Idee der Ähnlichkeit gelte und so fort ins Unendliche[140]. Diese logische Schwierigkeit ist aber nur eine von den vielen, die sich aus dem Problem des Verhältnisses zwischen Idee und Sinnending ergeben, das für die Ideenlehre in ihrer ursprünglichen Form schlechthin unlösbar bleibt. Denn die transzendente Welt der Ideen, wie sie der verzückte Blick Platons erschaut hatte, bleibt von der Sinnenwelt durch einen metaphysischen Abgrund getrennt. Die Anschauung kann daher den schroffen Dualismus, den jene Gleichnisse enthalten, nicht überbrücken. Der Versuch aber, zu einer begrifflichen Klärung der bildlichen Ausdrücke vorzudringen, mit denen Platon jenes Verhältnis zu verdeutlichen sucht, die Rede von der „Ähnlichkeit“ und „Gemeinschaft (κοινωνία)“ des Sinnendinges mit der Idee, seiner „Teilnahme (μέθεξις, μετάληψις)“ an der Idee, der „Anwesenheit (παρουσία)“ der Idee im Sinnending usw.[141] verwickelt sich alsbald in Widersprüche.

Denn das Sinnending kann weder an der ganzen Idee teilhaben, weil es dann unbegreiflich wäre, wie dieselbe Idee zugleich in vielen Dingen enthalten sein könnte, — der Einfluß der Antistheneischen Prädikationslehre scheint

an dieser Stelle unverkennbar, — noch kann sich die Idee auf die einzelnen Sinnendinge verteilen, weil dies ihrer Einheit widerspräche[142]. Wenn ferner jedem Ding seine Bestimmtheit nur durch die Teilnahme an der Idee zukommt, dann kann auch die Idee selbst dieser Bestimmtheit nur teilhaftig sein, indem sie an einer höheren Idee Anteil hat, und so fort ins Unendliche[143]. Dieses Argument, das unter dem Namen des τρίτος ἄνθρωπος (der Mensch und die Idee des Menschen fordern einen dritten Menschen als die Idee, durch die sie erst ihre eigene Bestimmtheit erhalten) bereits bei Aristoteles eine gewisse Berühmtheit erlangt hat, steht in unmittelbarer antinomischer Beziehung zu dem Versuch, die zahlenmäßige Einheit der Idee gerade umgekehrt daraus zu beweisen, daß jede Vielheit von Ideen eine gemeinsame übergeordnete Idee voraussetzen würde[182]. Aber auch die subjektivistische Auffassung der Ideen als Vorstellungen, denen nur innerhalb des Bewußtseins der einzelnen Individuen Existenz zukommt, wird damit widerlegt, daß jede Vorstellung Vorstellung von etwas Seiendem sein müsse, daß also, in moderner Terminologie ausgedrückt, jede Erscheinung ein Ding an sich voraussetze, dessen Erscheinung sie sei[134]. Denn sonst müßte, wie Platon an dieser Stelle ganz im Sinne eines naiven Realismus und auf Grund einer naheliegenden Verwechslung der aktiven und passiven Bedeutung des Wortes Vorstellung (νόημα) argumentiert, das Seiende aus Vorstellungen bestehen und daher allem Sein Bewußtsein zukommen oder Unbewußtes aus Bewußtem zusammengesetzt sein, was beides unmöglich zutreffen könne. War endlich im Phaedon[145] als einziger Realgrund alles Seins die „Teilnahme“ an der Idee angegeben worden, so zeigt sich umgekehrt, daß unter dem Begriff einer solchen Teilnahme, deren eingehende Erörterung daselbst ausdrücklich abgelehnt worden war, überhaupt nur die kausale Wirksamkeit der Idee auf das Sinnending verstanden werden kann. Diese Behauptung wird zwar nicht ausdrücklich aufgestellt, sie ergibt sich jedoch unmittelbar aus dem Beweis für die Notwendigkeit eines Kausalzusammenhanges zwischen Ideenwelt und Sinneswelt. Wären nämlich die Ideen tatsächlich Dinge an sich in einer abgeschlossenen metaphysischen Sphäre, dann könnten wir von ihnen überhaupt keine Kenntnis erlangen. Denn nur die I d e e der Weisheit hat die Ideen

zum Gegenstand, die menschliche Weisheit aber muß sich auf Erfahrungsgegenstände beschränken, so daß bloß dem Gott ein Wissen um die Ideen zukommen könnte, das jedoch seinerseits jedes Wissen um menschliche Verhältnisse ausschlösse[146]. Gibt es dagegen eine Erkenntnis des Seienden, dann muß dieses im Akte des Erkanntwerdens selbst eine Einwirkung und damit eine Veränderung (κίνησις) von seiten des erkennenden Subjekts erleiden, es kann also nicht mehr als ein Ding an sich gelten, wenn es der Erkenntnis überhaupt zugänglich ist, mit der Veränderlichkeit muß ihm vielmehr folgerichtig (δεινὸν—μή) auch Leben Seele und Vernunft zugesprochen werden[147]. Dabei bleibt es von untergeordneter Bedeutung, ob die Ideen mit dem Seienden identisch zu denken sind oder nicht. Besteht diese Identität nämlich, dann sind die Ideen aus ihrer metaphysischen Abgeschlossenheit in lebendige Wechselwirkung mit der Sinnenwelt übergeführt, im entgegengesetzten Falle aber verlieren sie jede ontologische Bedeutung, so daß von diesem Standpunkt aus jedenfalls nicht an der Auffassung der Ideen als transzendenter Wesenheiten festgehalten werden kann. Fast scheint es aber, als ob das zweite Glied dieser Alternative die größere Wahrscheinlichkeit beanspruchen dürfte. Derselbe Dialog nämlich, der die ausdrückliche Absage an die ontologische Auffassung der Ideen ausspricht, enthält eine überaus beachtenswerte Einschränkung.

Der schönheitstrunkene Blick, dem sich die erhabenen Visionen des Phaedrus und des Symposion enthüllten, sieht die Ideenwelt nur als den Inbegriff aller Vollkommenheit: Wahrheit, Schönheit, Weisheit, Gerechtigkeit sind die ewigen Wesen, durch deren Anblick die Seele ihr Leben fristet. Aber bereits im Phaedon tritt diese ästhetische Grundlegung der Ideenlehre hinter ihrer logischen Bedeutung zurück. Hier gibt es Ideen von physikalischen und mathematischen Bestimmtheiten, von Wärme und Kälte, von Feuer und Schnee, von Geradem und Ungeradem, selbst Ideen relativer Bestimmungen wie der Größe und Kleinheit finden zumal ihre Stelle. Und wenn das Gleichnis des „Staates" als Ganzes nicht minder großartig ist als jene anderen Bilder, so ist die Welt hier doch nur mehr vom Glanz einer einzigen Idee erleuchtet, während alle übrigen Ideen den Lasten gleichen, die am Höhleneingang vorbeigetragen werden. Für die Verdrängung der reinen Intuition durch die

Reflexion ist es dabei nicht minder bezeichnend, daß nicht mehr der Idee des Schönen, sondern der des Guten die höchste Erhabenheit zukommt, als daß Sokrates ausdrücklich die Forderung aufstellt, von allen Gegenständen, die sich mit einem gemeinsamen Namen bezeichnen oder sich, in der Sprache der traditionellen Logik, einem gemeinsamen Begriff unterordnen lassen, also auch von allen Artefakten wie Tisch und Bett, Ideen anzuerkennen[148]. Aber mit dieser Anerkennung ist zugleich die logische Selbstzersetzung jener Gleichnisse vollzogen; denn dann ist die Konsequenz nicht mehr abzuweisen, die der Parmenides ausspricht, daß auch Ideen von Haaren, Kot und Schmutz angenommen werden müssen[149], die Ideenwelt also tatsächlich, wie Aristoteles anmerkt[150], zu einer überflüssigen und nicht einmal ästhetisch befriedigenden Verdopplung der sinnlichen Welt wird.

Dieses Problem erfährt nun, wie bereits erwähnt, im „Sophistes" eine abweichende Behandlung. Hier wird das wahre Sein, dessen kausaler Wirksamkeit die Sinnenwelt ihre Existenz verdankt, nicht mehr unmittelbar den Ideen gleichgesetzt, als Ideen werden vielmehr die „höchsten Gattungen" bezeichnet und als solche Sein, Identität, Verschiedenheit, Stillstand und Bewegung genannt, die Frage nach dem Umfang der Ideenwelt dagegen ausdrücklich als „verwirrend" abgelehnt[151]. Offenbar wird hier zum erstenmal die Aufstellung einer Kategorientafel versucht, und dieser Versuch wiederholt sich auch noch in anderen Dialogen[152], ohne daß eine vollständige Übereinstimmung der Ergebnisse bestünde, sofern nämlich gelegentlich die Bestimmungen der Identität und Verschiedenheit, des Stillstands und der Bewegung fortgelassen, andere, wie Nichtsein, Leiden, Entstehen und Vergehen, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Einheit und Vielheit, Geradheit und Ungeradheit, im Timaeus sogar die Kategorien der Relation und der Modalität, der Zeit und des Ortes hinzugefügt werden[153]. Immerhin ergibt sich nicht nur aus der gesteigerten Abstraktionstendenz, sondern auch aus dem häufigeren Gebrauch des Ausdruckes „Gattungen" zur Bezeichnung der Ideen, der jener Gruppe von Dialogen gemeinsam ist[154], daß hier die Ideen nicht so sehr ontologische als vielmehr logische Bedeutung besitzen, also nicht so sehr dazu dienen sollen, das Sein zu erklären, als vielmehr die begriffliche

Zusammenfassung des Seienden unter oberste Kategorien zu ermöglichen.

Damit ist eine folgenschwere Unterscheidung getroffen. Denn während im Phaedrus, im Phaedon, im „Gastmahl" und im „Staat" die Ideen zugleich als Prinzipien des Wissens und des Seins gelten, stellt sich hier heraus, daß ein „vollkommenes Sein" (τὸ παντελῶς ὄν)[147] als Wissensprinzip die Bestimmung der Unveränderlichkeit fordert, weil es nur unter dieser Voraussetzung den Gegenstand einer vernunftgemäßen Erkenntnis bilden kann, als Seinsprinzip dagegen die Fähigkeit des Wirkens und Leidens, also die Bestimmung der Veränderlichkeit besitzen und somit eine „Mischung" der Gegensatzpaare von Ruhe und Bewegung, von Identität und Verschiedenheit enthalten muß[151]. Es verdient dabei besondere Beachtung, daß im „Staat" eine solche gegensätzliche Bestimmtheit gerade als das charakteristische Merkmal des zwischen Sein und Nichtsein in der Mitte schwebenden Gegenstandes der Vorstellung erscheint[155]. Das Ziel des Sophistes bildet dagegen der Nachweis, daß dem vollkommenen Sein diese entgegengesetzten Bestimmungen zugleich zukommen können, was aus einer dialektischen Untersuchung über die Möglichkeit kategorialer Begriffskreuzungen (κοινωνία τῶν γενῶν)[156] gefolgert wird: denn wenn sowohl Stillstand wie Bewegung sind, und wenn jedes Seiende mit sich selbst identisch und von allem anderen Seienden verschieden ist, dann hat das Sein an allen jenen Bestimmungen zugleich Anteil. Aber dieser Schluß hat mit Rücksicht auf die beiden Bestimmungspaare einen ganz verschiedenen Wert. Denn wenn auch der Satz, daß alles Seiende mit sich selbst identisch und von allem anderen verschieden ist, als zusammenfassender Ausdruck für den Satz der Identität und des Widerspruches („A ist gleich A" und „A ist nicht gleich Non-A") gelten darf, so kann doch dem Seienden Bewegung und Stillstand zugleich nur auf Grund eines offenbaren Fehlschlusses beigelegt werden. Denn die Tatsache, daß Bewegung und Stillstand sind, berechtigt natürlich nicht zu der Umkehrung, daß alles Seiende zugleich als bewegt und als ruhend gedacht werden müsse. Der Schluß aus der Vollkommenheit des Seins auf seine Beseelung läßt sich daher in Wirklichkeit gar nicht auf die Prämisse begründen, aus der er gefolgert werden soll,

er wächst vielmehr aus einem alogischen, rein gefühlsmäßigen Motiv hervor[157], das den vollzogenen Verstoß gegen den Satz vom Widerspruch („A ist gleich A" und „A ist gleich Non-A") dialektisch zu bemänteln sucht.

Wenn aber auch das Bestreben, die gegensätzliche Bestimmtheit des Seins auf logischem Wege zu erweisen, die Erkenntnis des wahren Seins nicht mehr auf die unmittelbare Anschauung, sondern auf die verstandesmäßige Einsicht in die zwischen den abstrakten Kategorien bestehenden Beziehungen begründet, so beweist doch der Fehlschluß, den Platon bei der Anwendung dieser Methode begeht, wie weit er tatsächlich noch von einer reinen Logik entfernt ist. Denn die Bestimmung, daß dem vollkommenen Sein Veränderlichkeit zukommen müsse, schließt an sich mit der Forderung keinen Widerspruch ein, daß der Begriff des vollkommenen Seins als Gegenstand des Wissens mit sich identisch, also unveränderlich zu denken sei, sofern die Veränderlichkeit eben das Prädikat des Seins, die Unveränderlichkeit das Prädikat des Seinsbegriffes bildet[158]. Gerade nur eine durchaus realistische Auffassung der Begriffe konnte also hier eine Schwierigkeit erblicken, aber freilich eben deshalb nicht zu ihrer befriedigenden Aufklärung vordringen.

Ebenso führt auch die Forderung zu einer unauflöslichen Antinomie, daß dem vollkommenen Sein einerseits Veränderlichkeit (und darum als Prinzip dieser Veränderlichkeit Beseelung) zukommen müsse, weil es den Gegenstand der Erkenntnis bilde und jede Erkenntnis ihren Gegenstand verändere, daß aber andererseits der Gegenstand der Vernunfterkenntnis in objektiver Bestimmtheit, also in „Ruhe" und Identität beharren soll[159]; wenn also aus der Erkennbarkeit des „volkommenen Seins" auf seine Veränderlichkeit geschlossen, wahre Erkenntnis aber zugleich auf beharrende Gegenstände eingeschränkt wird, so bleibt es ebenso unbegreiflich, daß jenes „vollkommene Sein" überhaupt erkannt werden könne, wenn es doch kein beharrendes Sein ist, wie daß die zwischen den Kategorien bestehenden Relationen den beharrenden Gegenstand der Erkenntnis darstellen, wenn ein beharrendes Objekt gar nicht Gegenstand der Erkenntnis sein kann.

Diese Antinomie, zu deren Lösung Platon im Sophistes nichts unternommen, ja die er offenbar gar nicht gesehen

hat, scheint erst im Philebus überwunden, allerdings nicht, ohne daß eine bedeutsame Veränderung im Begriffe des wahren Seins vor sich gegangen wäre, durch die sich der Philebus wiederum der früheren Form der Ideenlehre einigermaßen annähert. Denn das Seiende, das hier als eine Mischung aus der „Grenze" und dem „Unbegrenzten" unter dem Einfluß der „wirkenden Ursache" dargestellt wird, gilt nicht als das „vollkommene Sein", sondern nur als „gewordenes Sein[160]" oder als „Werden zum Sein (γένεσις εἰς οὐσίαν[161])", und nur das ewig beharrende Sein, das den Gegenstand der Vernunfterkenntnis bildet, wird als das ‚wahre Sein' (τὸ ὄντως ὄν) bezeichnet[162]. Daher kann dieses wahre Sein offenbar nur in dem „begrenzenden" Prinzip gesucht werden, denn als Gegenstand des Wissens muß es in sich bestimmt sein, d. h. es dürfen ihm keine bloß relativen Bestimmungen zukommen, wie sie die Wahrnehmung darbietet, weil ihm sonst die objektive Bestimmtheit abginge, die das wahre Wissen fordert. Auch hier also erscheint der Gegenstand des wahren Wissens dem menschlichen Denken keineswegs immanent, das Wissen ist vielmehr bloß dann objektiv gültig, wenn es die objektiven Bestimmungen des transzendenten Gegenstandes zu erfassen vermag. Als Typus der objektiven Bestimmtheit aber wird durch jene Ableitung des Seienden aus den Gegensätzen der Grenze und des Unbegrenzten die M a ß - b e s t i m m t h e i t (ποσόν)[163] gesetzt, und darum muß ein objektiv gültiges Wissen auf einer Kenntnis der objektiven Maßbestimmungen der Dinge an sich beruhen. Damit ist die Antinomie des Sophistes stillschweigend aufgehoben, denn wenn es auch nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, so ist es doch klar, daß objektive Maßbestimmungen durch einen auf sie gerichteten Erkenntnisakt nicht verändert werden. Erscheint also das wahre Sein in objektiven Maßbestimmungen begründet, dann besteht keine Notwendigkeit mehr, es mit der Kategorie der Veränderlichkeit behaftet zu denken. Allerdings geht es damit auch wiederum seiner ontologischen Wirksamkeit verlustig: hier aber mochte die Pythagoräische Weltformel einen Ersatz zu bieten scheinen, die unter dem Bild einer Mischung der Grenze und des Unbegrenzten eine mystische Vereinigung des Seins an sich mit dem Prinzip der Veränderung vollzieht und zugleich eine neue Lösung des Problems der „Teilnahme"

des Sinnlichen am Idealen gibt, sofern die Welt des wahren Seins als „Mischungsbestandteil" in die Sinnenwelt eingeht. Wie wenig aber jenes wahre Sein mit der konkreten Sinnlichkeit zusammenfällt, kommt in dem Festhalten an der Bestimmung des Sophistes zum Ausdruck, welche die Dialektik auf eine diskursive Relationserkenntnis beschränkt und ihr die Aufgabe zuweist, durch fortgesetzte und lückenlose Spezifikation Zahl und Art der Elemente zu bestimmen, in die sich jeder Begriff auflösen läßt. Während aber im Sophistes die Dialektik in ihrer abstrakten Tendenz nur ein Mittel zur Klassifikation des Seins darstellt, dessen lebendiger Fülle sie keineswegs gerecht werden konnte, erscheint sie hier als höchstes Mittel zur Erkenntnis des wahren Seins, das in jenen unveränderlichen objektiven Bestimmungen eingeschlossen ist. Das „vollkommene" Sein des Sophistes fällt daher wegen seiner Veränderlichkeit ebensowenig mit diesem „wahren" Sein zusammen wie mit der Mischung aus dem Begrenzten und dem Unbegrenzten, der im Philebus die „Wahrheit" und damit implizite die Vollkommenheit abgesprochen wird.

Sofern nun die Maßbestimmungen als Typus der objektiven Bestimmtheit gelten, wird zugleich die reine Mathematik unmittelbar an die Dialektik herangerückt[164] und erhält somit ganz ebenso wie im „Staate[165]" nach dieser den höchsten Wert als Erkenntnismittel. Wenn daher auch reine und angewandte Mathematik unterschieden werden und die Anwendung der reinen Mathematik auf benannte Größen ihre Allgemeingültigkeit beeinträchtigt[166], so läßt sich doch mit einem Kantischen Wort[167] behaupten, daß in allen angewandten Wissenschaften nur „so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist", und wenn auch die Grundvoraussetzung der Platonischen Philosophie festgehalten werden muß, die sich mit dem „Positivismus" des Sophistes so schlecht vertrug, daß nur die objektiven Bestimmungen des wahren Seins Gegenstand der wahren Wissenschaft sein können, so darf doch den angewandten Wissenschaften ein gewisser Wert deshalb zuerkannt werden, weil das Gebiet des Werdens, die sinnliche Welt, am wahren Sein Teil hat, sofern ihr objektive Maßbestimmungen zukommen.

Dieses Ergebnis ist bereits im Theaetet durch den Nach-

weis vorbereitet, daß sich die Erkenntnis des Seienden jedenfalls nicht auf das Wissen um die Ideen beschränken könne, neben dem Wissen vielmehr auch die Vorstellung das Seiende zu ihrem Gegenstand haben müsse[168], — eine Einsicht, zu der bereits die im Theaetet freilich widerlegte Deutung des Wissens als eines „wahren Vorstellens“ im Menon[169] einen beachtenswerten Ansatz enthält, die aber zu der ausdrücklichen Feststellung des „Staates“, daß Wissen und Vorstellen nicht denselben Gegenstand haben können[170], in offenem Widerspruch steht.

Trotzdem war schon im Erziehungsplan des „Staates“ eine relative Wertschätzung der Erfahrungswissenschaften zum Ausdruck gekommen, und diese veränderte Einstellung Platons bietet zugleich eine Erklärung dafür, daß er sich im Timaeus einer Beschäftigung mit den Naturwissenschaften zuwendet, die er noch im Phaedon[171] ausdrücklich abgelehnt hatte. Auch hier wird der Unterschied zwischen dem wahren Wissen um das wahre Sein und den mehr oder weniger wahrscheinlichen Vermutungen über den ewig wechselnden Gegenstand der Wahrnehmung in aller Schärfe festgehalten[172], dennoch aber begnügt sich Platon damit, solche wahrscheinliche Vermutungen vorzutragen, vor deren Bedenklichkeit er noch im Phaedon gewarnt hatte. Daß diese Vermutungen dem Pythagoräer Timaios in den Mund gelegt werden, ist ein bedeutsamer Hinweis auf den bestimmenden Einfluß, den die Pythagoräische Philosophie während dieser Entwicklungsperiode auf den Geist Platons ausgeübt haben muß. Die nahe Verwandtschaft der Platonischen mit der Pythagoräischen Lehre, von der bereits der Philebus Zeugnis ablegt, war auch dem Altertum nicht verborgen geblieben, ja Platon mußte sich sogar den Vorwurf des Plagiates gefallen lassen. So führte Alkimos, ein Schüler Stilpons, Zitate aus den Werken des den Pythagoräern nahestehenden Komödiendichters Epicharm an[173], in denen allerdings bereits manch wichtiger Gedanke der Ideenlehre vorausgenommen ist, auch galt die hohe Summe, die Platon auf den Kauf der Schrift „Über die Natur“ des Pythagoräers Philolaos verwendet haben sollte[174], als Beweis dafür, daß er dieses Werk benötigt habe, um seinen Timaeus daraus abzuschreiben. Tatsächlich reicht die Übereinstimmung zwischen dem Timaeus und der Pythagoräischen Lehre, soweit sie sich aus der nicht immer leicht

zu deutenden Überlieferung rekonstruieren läßt, außerordentlich weit und gipfelt darin, daß die bereits im Philebus durchgeführte Ableitung des Seienden aus den Gegensätzen des Begrenzten und des Unbegrenzten eine mythisch-mystische Darstellung findet, in der diese Gegensätze gewissermaßen als substantielle Prinzipien auftreten. Zwar besteht dem Philebus gegenüber insofern ein Unterschied, als diese Gegensätze hier den Namen des „Selben" und des „Anderen" tragen und damit wieder an die Terminologie des Sophistes anklingen. Es kann aber kein Zweifel darüber bestehen, daß jenes Prinzip der Identität mit dem „Begrenzenden" des Philebus, das Prinzip der Verschiedenheit mit dem „Unbegrenzten" identisch ist[175]. Dagegen geht der Timaeus insofern über den Philebus hinaus, als er dem Begriff der Mischung, der doch zunächst nur die erkenntnistheoretische Forderung einer objektiven Begründung des wahren Wissens zum Ausdruck bringen sollte, einen konkreten Inhalt zu geben unternimmt und sich eben damit wieder der „positivistischen" Tendenz des Sophistes annähert. Tatsächlich nämlich läßt sich der Timaeus als die Wiederholung des im Sophistes unternommenen Versuches betrachten, im Begriff des Seins die Bestimmungen der lebendigen „Wirklichkeit" und des unveränderlichen Beharrens zu vereinigen, von denen diese durch seine logische, jene durch seine ontologische Bedeutung gefordert erscheint.

Denn an der Voraussetzung wird nach wie vor festgehalten, daß als Gegenstand des wahren Wissens nur ein unveränderliches, stets mit sich identisch beharrendes Sein „an sich" gelten dürfe[172], und zur Bezeichnung dieses wahren Seins wird im Timaeus wieder der Ausdruck Idee verwendet, der im Sophistes auf jene abstrakten Kategorien beschränkt, im Philebus dagegen schlechthin mit dem Begriff der logischen Gattung gleichbedeutend gebraucht worden war. Denn die Ideen sind es, die sich der Gott zum Muster nimmt, um aus der chaotischen Materie des „Anderen" den Kosmos der Sinnenwelt zu bilden. Damit erscheint das Problem der „Teilnahme" der Sinnenwelt an den Ideen wiederum unter einem neuen Bilde, das gerade in seiner mythischen Färbung unmittelbar an den Pythagoräischen Begriff der μίμησις erinnert. Nicht wie im Philebus entsteht die Sinnenwelt durch eine Mischung des Begrenzten und des Un-

begrenzten, die an sich unbestimmte Materie wird vielmehr nach dem Muster der Ideenwelt von dem Weltbildner (δημιουργός) geformt. Diese Materie findet zunächst eine ungenauere Darstellung als die chaotische Mischung der vier Elemente Wasser, Erde, Feuer und Luft[176], sodann eine genauere als das durchaus bestimmungslose Substrat alles Werdens[177], da bereits die vier Elemente Bestimmungen aufweisen, deren Übergang ineinander einen gemeinsamen, gegen alle Bestimmungen indifferenten Urstoff voraussetzt. Auf diesen Begriff der Materie, der für Platon mit dem des Raumes zusammenfällt, wird bei der Besprechung der Platonischen Physik zurückzukommen sein. Hier mag nur darauf hingewiesen werden, daß die „Einbildung" der Ideen in die Sinnenwelt eine neue Lösung des Problems der κοινωνία liefert, die zugleich in gewissem Sinn gegen die Einwürfe des „Parmenides" gesichert erscheinen mochte.

Zwar treten auch hier die Ideen als Musterbilder (παραδείγματα) auf; während aber der Parmenides die Unmöglichkeit nachgewiesen hatte, die Teilnahme der Sinnendinge an den Ideen aus ihrer Ähnlichkeit mit ihnen abzuleiten, folgt im Timaeus umgekehrt die Ähnlichkeit der Sinnendinge mit den Ideen daraus, daß jene diesen nachgebildet sind, sie wird also selbst aus dem Verhältnis beider Welten zueinander abgeleitet und dient nicht zu seiner Begründung. Auch der τρίτος ἄνϑρωπος verliert insofern seine Geltung, als die Voraussetzung, daß die Ähnlichkeit zweier Gegenstände nur auf ihrer Ähnlichkeit mit einem gemeinsamen Urbild beruhen könne, für das Verhältnis von Urbild und Nachbild nicht mehr zutrifft. Denn sobald die Idee als Urbild anerkannt wird, ist eben damit jeder weitere Regreß abgeschnitten, weil die Forderung, eine Idee der Idee anzunehmen, nur auf der Voraussetzung beruhen konnte, daß hinter der Idee noch ein Urbild existiert, dem sie ihre Bestimmtheit verdankt. Der antinomische Gedankengang im „Staat[178]" war dem Einwand des „Parmenides" ausgesetzt geblieben, weil er die Ideen als Urbilder und doch zugleich als von Gott geschaffen dargestellt und damit einen Widerspruch in den Begriff der Idee selbst eingeführt hatte. Der Timaeus hingegen vermag sich durch die Ausmerzung dieses Widerspruches gegen jenen Einwand zu decken. Durch die mythi-

sche Einkleidung des Timaeus erscheinen also tatsächlich die Schwierigkeiten beseitigt, die im Begriff einer metaphysisch abgeschlossenen Ideenwelt liegen, an der die Sinnenwelt dennoch in gewissem Sinn teilhaben soll.

Der Einwand, daß diese Ideenwelt eben in ihrer metaphysischen Abgeschlossenheit dem menschlichen Denken stets unerreichbar bleiben müsse, erscheint bereits im Philebus stillschweigend erledigt. Die Existenz der Mathematik als Wissenschaft, an der Platon nie gezweifelt hatte, deren Bedeutung ihm aber durch die Beschäftigung mit den Pythagoräischen Lehren besonders eindringlich zum Bewußtsein gekommen sein mag, bildet für ihn wie für Kant das feste Bollwerk, an dem jede allgemeine Skepsis zerschellen muß. Die Maßbestimmung als Wissensprinzip, wie sie im Philebus dargestellt wird, läßt sich nur in dem Sinne interpretieren, daß Platon ganz so wie Kant aus der Tatsächlichkeit allgemeingültiger Erkenntnisse auf deren Möglichkeit schließt. Daß wir überhaupt mathematische Bestimmungen in ihrer Allgemeingültigkeit zu erfassen vermögen, ist ein Beweis für die Existenz solcher Bestimmungen, und wenn auch kein unmittelbares Zeugnis für die Entwicklung des Platonischen Denkens in dieser Periode vorliegt, so dürfen wir doch schließen, daß er den Zweifel an der Richtigkeit der Ideenlehre, der im Parmenides seinen Ausdruck findet, nur dadurch überwinden konnte, daß er, wie später Descartes, die Allgemeingültigkeit seines erkenntnistheoretischen Axioms auf die mathematischen Erkenntnisse, die Allgemeingültigkeit der mathematischen Erkenntnisse auf alle anderen überträgt, die er mit gleicher Evidenz und Klarheit (καθαρόν . . . καὶ ὃ δὴ λέγομεν εἰλικρινές[179]) erfassen zu können vermeint.

Daß Platon nicht zu einer solchen Höhe der Abstraktion vorzudringen vermochte, von der aus jene objektiven Bestimmungen als bloße Denkgesetzmäßigkeiten erschienen wären, ergibt sich daraus, daß die abstrakten Prinzipien des Philebus im Timaeus bereits zu ontologischen Elementen substantialisiert werden. Daß aber diese Elemente hier gerade wieder mit den abstrakt logischen Namen des „Selben“ und des „Anderen“ belegt werden, kann ihre Identität mit den mathematischen Bestimmungen des Begrenzten und des Unbegrenzten im Philebus nicht unkenntlich machen[180].

Die gegen alle Zweifel sichergestellte Erkenntnis, daß

„Metaphysik als Wissenschaft möglich sei", bildet also die Voraussetzung des Timaeus. Diese Einsicht wird aber weiterhin durch den Nachweis ergänzt, wie Metaphysik als Wissenschaft möglich sei. Für die Ideenlehre in ihrer ursprünglichen Fassung war dieser Nachweis nicht allzuschwer zu erbringen, es genügte vielmehr die freilich unbestimmt genug gehaltene Feststellung, daß, nach dem Phaedon[181], die ganze Seele oder, nach dem Phaedrus[122] und dem „Staat[182]", wenigstens der vernünftige Seelenteil von der gleichen unvergänglichen und übersinnlichen Wesenheit sei wie die Ideenwelt, um die Erkenntnis der Ideen durch die Seele verständlich erscheinen zu lassen. Damit war aber, wie schon der Parmenides hervorhebt, dem vernünftigen Seelenteil die Möglichkeit einer Erkenntnis der Sinnenwelt genommen, denn von diesem Standpunkt aus besteht zwischen den Sinnendingen und den Ideen als Gegenständen der Erkenntnis der gleiche schroffe Gegensatz wie zwischen der Wahrnehmung oder Vorstellung und dem vernünftigen Wissen als Erkenntnisweisen[183]. Nun war der Theaetet von der Gleichsetzung der Vorstellung mit der Wahrnehmung und damit von der radikalen Trennung des Wissens und des Vorstellens abgekommen und hatte die Vorstellung als eine besondere Art der Erkenntnis des Seienden gelten lassen. Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik oder im Platonischen Sinn einer objektiven und allgemeingültigen Wissenschaft kreuzt sich daher mit der (im Theaetet noch keineswegs befriedigend beantworteten) Frage nach der Möglichkeit des Irrtums. Denn wenn Metaphysik als Wissenschaft nur dadurch möglich ist, daß der vernünftige Teil der Seele die gleiche Natur besitzt wie die Ideen, wenn diesem aber zugleich das Vermögen der Vorstellung zugesprochen werden muß, dann kann offenbar seine Natur nicht mehr schlechthin der Ideenwelt gleichen, sondern die Möglichkeit des Irrtums verlangt auch innerhalb des vernünftigen Seelenteils einen irrationalen Bestandteil.

Diesen Tatbestand sucht nun die mythische Darstellung der Seelenmischung im Timaeus zum Ausdruck zu bringen. Die vollkommenste Idee nämlich (τὸ τῶν νοουμένων κατὰ πάντα τέλεον)[184], die sich Gott zum Muster nimmt, um ihr die Welt als Ganzes nachzubilden, ist die Idee des lebendigen Organismus, des αὐτοζῷον[185], wie ja auch die Ideen gelegentlich überhaupt als „ewige Götter[186]",

offenbar also als höchst vollkommene, mit Seele und Vernunft ausgestattete Wesen bezeichnet werden. Aus der Natur des „Selben" oder des „Unteilbaren" und des „Anderen" oder des „Teilbaren" mischt der Gott eine dritte Substanz, das „Sein" (οὐσία), und aus dem Gemenge aller dieser drei Elemente formt er die Weltseele, die er in zwei „Kreisen" durch das Weltall ausspannt, dem Kreis des „Selben", der dem Fixsternhimmel, und dem Kreis des „Anderen", der, den Abständen der sieben Planeten gemäß geteilt, dem darunterliegenden Weltgebäude entspricht. Wenn nun die Weltseele in ihrer ewigen und harmonischen Bewegung mit Wesenheiten von der Natur des „Selben" oder des „Anderen", mit Ideen also oder mit Sinnendingen zusammentrifft, so vermag die ihr innewohnende, aus der Substanz des „Selben" stammende Vernunft in allen Fällen die richtige Unterordnung unter die Kategorien des „Selben" und des „Anderen", der Relation, der Modalität, des Ortes und der Zeit zu vollziehen, indem ihr der Kreis des „Selben" als Organ des Wissens, der des „Anderen" als Organ der „wahren Vorstellung" dient[187]. Denn der erkennende und unsterbliche Teil der menschlichen Seele, den der Gott selbst geschaffen hat, ist, wie schon der Philebus[188] andeutet, aus der gleichen Mischung bereitet wie die Weltseele, nur aus den weniger lauteren Resten, die in dem Mischkrug zurückgeblieben waren[189].

Durch diese Ableitung der Seele ist nun allerdings die Vereinbarkeit von Wissen und Meinen nachgewiesen. Aber dieser Nachweis führt wieder auf die frühere Schwierigkeit im Begriff des Seins zurück. Muß nämlich die Welt deshalb eine Seele besitzen, weil Gott in seiner Güte nur die Idee des lebendigen Organismus in ihrer höchsten Allgemeinheit als vollkommenstes Muster der Sinnenwelt wählen konnte, so liegt darin eingeschlossen, daß auch diese vollkommenste Idee eine Seele, somit ein Prinzip der Veränderlichkeit in sich tragen müsse; denn wenn die Weltseele ihrem Muster möglichst genau nachgebildet ist, so mußte dieses die Gegensätze des „Selben" und des „Anderen" schon in sich vereinigen. Wenn diese Vereinigung bei der Weltseele deshalb möglich erscheint, weil sie sich zwar in Bewegung, aber stets in derselben Bewegung befindet, so steht der Anwendung dieses Gedankens auf das ideale Vorbild der Weltseele die ausdrück-

liche Darstellung der Ideen als unbeweglicher, in ewiger Gleichmäßigkeit verharrender Wesenheiten[190] entgegen. Daß diese Schwierigkeit für Platon im Timaeus nicht mehr bestanden hätte, ist darum nicht anzunehmen, weil gerade hier die realistische Auffassung der Ideen, aus der sie allein stammt, besonders deutlich hervortritt. Ob er jedoch die Lösung des Sophistes noch anerkannt oder stillschweigend aufgegeben und durch die mythische Darstellung beseitigen zu können gemeint hat, läßt sich natürlich nicht entscheiden.

Damit hängt eine weitere Schwierigkeit zusammen. Denn wenn Gott einerseits die Sinnenwelt aus einer bestimmungslosen Materie nach dem Vorbild der Ideen formt, andrerseits die Weltseele durch Mischung aus dem Prinzip des „Selben" und des „Anderen" hervorgehen läßt, so besteht insofern eine gewisse Unklarheit über das Verhältnis dieser Elemente zueinander, als die Ideen selbst offenbar nicht als Bestandteile in die Mischung eingehen können. Fällt aber die Substanz (φύσις) des „Selben" nicht schlechthin mit den Ideen zusammen, so meinte man daraus schließen zu müssen, daß die Ideen überhaupt nicht mit dem Prinzip (ἀρχή) des „Selben" oder des Begrenzenden und ebenso die Materie der Sinnendinge nicht mit dem Prinzip des „Anderen" oder des Unbegrenzten identisch sei. Man folgerte daher aus dem Unterschiede, der zwischen der Substanz der Ideenwelt und den Ideen selber bestehen müsse, daß auch die Ideen aus Materie und Form zusammengesetzt zu denken seien, und glaubte diese Anschauung, die mit der spätesten Fassung der Ideenlehre übereinstimmen würde, wie sie von Aristoteles überliefert ist, bereits im Timaeus ausgesprochen zu finden[191]. Wenn aber auch zugegeben werden muß, daß die „Substanz des Selben", die mit der „Substanz des Anderen" zur Weltseele vermischt wird, nicht mit den Ideen schlechthin identisch sein kann, nach deren Vorbild die Materie geformt wird, so folgt daraus zunächst noch nicht, daß auch die „Substanz des Anderen", die Platon ausdrücklich als „körperlich, dem Werden unterworfen und teilbar" beschreibt, von der bestimmungslosen Urmaterie zu unterscheiden oder gar als eine den Ideen und den Sinnendingen gemeinsame Materie zu betrachten sei. Und wenn ferner unter dem „unteilbaren, sich stets gleich verhaltenden" Prinzip des

„Selben" offenbar nichts anderes zu verstehen ist als die Ideenwelt, so würde zwar der Begriff einer „Substanz des Selben" konsequent zu einer Unterscheidung von Materie und Form innerhalb der Idee hinführen, es läßt sich aber aus dem Timaeus selbst kein Beweis dafür erbringen, daß Platon die Unterscheidung hier bereits bewußt vollzogen habe. Kann somit auch nicht anerkannt werden, daß die letzte Phase der Platonischen Ideenlehre bereits im Timaeus ihren Ausdruck findet, so erscheint er doch als deren unmittelbare Vorbereitung, zumal da er sein charakteristisches Gepräge durch das Überwiegen der mathematischen Spekulation erhält, die in jener letzten Periode die Ideen geradezu den Zahlen gleichsetzt.

Den entscheidenden Anstoß zur Ausbildung jener Anschauung hat zweifellos die Pythagoräische Zahlenmystik gegeben. Während aber die Pythagoräer nach dem Bericht des Aristoteles die Zahlen als die Materie der Dinge betrachteten[192], liegt das Wesentliche der Platonischen Lehre in dem Begriff der „Idealzahlen", denen, gleichwie in der früheren Lehre den Ideen, ein von den Sinnendingen „getrenntes" Dasein in einer metaphysischen Sphäre zukommt. Zwischen den mathematischen Zahlen nämlich, die sich unmittelbar zur Bestimmung der sinnlichen Dinge verwenden lassen, und den Idealzahlen besteht der wesentliche Unterschied, daß jene sämtlich durch Addition und Subtraktion gleichartiger Einheiten ineinander übergeführt werden können, während im Gebiet der Idealzahlen nur diejenigen Einheiten miteinander vergleichbar sind, die eine bestimmte Idealzahl zusammensetzen, während die konstituierenden Einheiten der einen mit denen der anderen Idealzahl nicht verglichen oder verbunden werden dürfen[193]. Wenn sich daher auch die Idealzahlen nicht zu einer Reihe ordnen lassen, in der sich jedes Glied aus dem vorhergehenden durch Hinzufügen einer Einheit ableiten läßt, so besteht doch ihrer idealen Natur gemäß zwischen ihnen ein Abfolgeverhältnis[194], das ihrer ontologischen Bedeutung entspricht, sofern die „frühere" Idealzahl stets die Bedingung für das Sein der „späteren" enthält. So muß etwa die Reihenfolge der Idealzahlen für Linie, Fläche und Körper, nämlich 2, 3 und 4, dem mathematischen Fundierungsverhältnis dieser Gebilde entsprechen.

Dabei gelten die Idealzahlen nicht, wie etwa die Pytha-

goräischen Zahlen nach der Auffassung, die sich im Begriff der μίμησις ausspricht, oder wie die Ideen im Timaeus, als die Muster, denen die Sinnendinge nachgebildet sein sollen, sie stellen vielmehr den Realgrund der Erscheinungen dar, sofern sie es sind, die in die unbestimmte Materie objektive Bestimmungen einführen. Das Prinzip des Unbegrenzten oder Unbestimmten dagegen, das schon im Politicus und Philebus als zwischen dem Mehr und dem Weniger schwebend dargestellt wird, erhält von Platon den Namen des „Großen und Kleinen (μέγα καὶ μικρόν)", der in der Akademie durch den der „unbestimmten Zweiheit (ἀόριστος δυάς)" ersetzt wird. Beide Ausdrücke sollen offenbar nichts anderes als die Indifferenz der Materie gegen alle Bestimmungen andeuten, gemäß der sie einer unendlichen Bestimmung in doppelter Richtung, sowohl einer unendlichen Zunahme wie einer unendlichen Teilung, fähig ist.

Dadurch nun, daß die Ideen selbst als tätige Kräfte erscheinen, welche die Sinnenwelt durch ihre unmittelbare Einwirkung erzeugen, erhält der Begriff der „Gemeinschaft" zwischen Ideen und Sinnendingen eine neue Bedeutung im Sinne eines ursächlichen Zusammenhanges. Obgleich allerdings die Idealzahlen den Sinnendingen gegenüber als das Prinzip der Begrenzung erscheinen, so fallen sie doch nicht mit dem Prinzip der Begrenzung schlechthin zusammen. Schon im Timaeus hatte sich die Notwendigkeit herausgestellt, zwischen einer „Substanz" der Ideen und den Ideen selbst zu unterscheiden, weil es schlechterdings unmöglich gewesen wäre, die Ideen unter Beibehaltung ihrer individuellen Bestimmtheit, — denn jede Idee ist ja trotz ihrer Allgemeinheit als ein Individuum, ein αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ zu denken, — in den Mischkessel zu werfen, in dem die Weltseele gebraut werden sollte. Die individuelle Mannigfaltigkeit der Ideen mußte vielmehr aufgehoben, gewissermaßen zu einem Brei zerstampft werden, damit die Substanz des „Selben" mit der chaotischen Materie des „Anderen" eine Mischung eingehen konnte. Nunmehr aber wird das Problem in vollster Allgemeinheit gefaßt. Aus der spezifischen Verschiedenheit der Idealzahlen voneinander ergibt sich nämlich, daß die ideale Zahlenreihe als Mannigfaltigkeit individuell charakterisierter Wesenheiten zu denken ist. Ließ sich aber die individuelle Mannigfaltigkeit der

Sinnendinge nur durch die Unterscheidung eines materialen und eines formalen Elementes erklären, so fordert offenbar jene ideale Mannigfaltigkeit das gleiche Erklärungsprinzip. Gibt es spezifisch verschiedene Idealzahlen, denen jedoch der Typus des Idealen gemeinsam ist, so lassen sich jene Verschiedenheit und diese Identität nur unter der Voraussetzung vereinigen, daß ein und dasselbe bestimmende Prinzip einer bestimmungslosen Materie verschiedene Formen aufprägt. Das bestimmende Prinzip, die „Grenze" des Philebus, nennt Platon auch die „Eins", die bestimmungslose Materie der Idealzahlen dagegen, das „Große und Kleine", kann gerade wegen ihrer Bestimmungslosigkeit von der Materie der Sinnendinge nicht verschieden sein. Während aber die Sinnendinge erst sekundär durch die Einwirkung der Idealzahlen auf die Materie entstehen, bilden die Idealzahlen selbst das primäre Produkt aus der Materie und dem begrenzenden Urprinzip der Eins, nicht als ob die ewigen Idealzahlen von der „Eins" aus dem Unbegrenzten hervorgebracht oder erzeugt wurden, wohl aber in dem Sinn, daß die Vereinigung dieser beiden Prinzipien ihrerseits die „ideale" Vorbedingung jener idealen Mannigfaltigkeit darstellt.

Ob nun diese Fassung der Ideenlehre, wie sie uns aus der nicht immer leicht zu deutenden Kritik des Aristoteles bekannt ist, bereits die Ahnung einer Mathesis universalis im Sinne Leibnizens enthält, oder ob sie vielmehr eine Flucht in den Mystizismus, einen Verzicht auf die wissenschaftliche Lösung der Probleme bedeutet, die sich dem greisen Denker aufgedrängt hatten, jedenfalls weist sie namentlich mit dem Timaeus und Philebus, in denen bereits das mathematische Element in den Vordergrund tritt, daneben aber, wie sich aus dem Früheren ergibt, auch mit dem Theaetet, Sophistes, Politicus und Parmenides in den wichtigsten erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundbegriffen eine bemerkenswerte Verwandtschaft auf. Dieses Verhältnis geradezu als Identität darzustellen, und die Lehre von den Idealzahlen bereits in die ganze Gruppe jener Dialoge hineinzudeuten[195], geht allerdings nicht ohne Willkürlichkeiten ab, wohl aber bietet es einen wertvollen Hinweis zur chronologischen Ordnung der Platonischen Werke.

Ließen sich alle Darstellungen, welche die Ideenlehre in den einzelnen Dialogen findet, ohne weiteres zu einem

widerspruchslosen und einheitlichen Ganzen verbinden, so besäße die chronologische Frage nur untergeordnete Bedeutung. Da jedoch zwischen den Dialogen der „dialektischen" Periode, dem Theaetet, Sophistes, Politicus und Parmenides, zu denen im folgenden auch stets der Philebus und der Timaeus gerechnet werden sollen, und denen der „konstruktiven" Periode, als deren Hauptvertreter Phaedon, Phaedrus, Symposion und „Staat" erscheinen, ein tiefgreifender Unterschied besteht, bildet die richtige Bestimmung des zeitlichen Verhältnisses der beiden Dialoggruppen eine unentbehrliche Voraussetzung für das Verständnis der philosophischen Entwicklung Platons. Dieser Unterschied läßt sich nach dem Früheren wohl kaum verkennen. In den konstruktiven Dialogen scheint eine ekstatische Intuition alle Rätsel des Daseins gelöst zu haben: wahres Sein und wahres Wissen liegt in einer übersinnlichen Welt ewiger und unwandelbarer Substanzen beschlossen, die zu schauen der Seele in ihrem überirdischen Leben vergönnt war und an die sie sich in ihrem irdischen Kerker erinnern muß, um zu wahrer Einsicht zu gelangen. Aber die logische Unbestimmtheit, welche dieser kühnen Konzeption trotz ihrer erhabenen Bildlichkeit anhaftet, kann den grübelnden Verstand nicht zufriedenstellen. Die dialektischen Dialoge bilden daher zu den konstruktiven insofern eine Ergänzung, als hier an Stelle der visionären Ekstase eine kritische Bedenklichkeit tritt, die in ihrem mühsamen, oft ergebnislos verlaufenden Forschen viel mehr an die Dialoge der „sokratischen" Periode erinnert, deren unmittelbare Abhängigkeit von den Lehren des Meisters keinen Zweifel über ihre zeitliche Stellung aufkommen läßt. Zugleich aber weisen die dialektischen Dialoge bedeutsame Wandlungen im Begriff der Idee auf. Einerseits nämlich kommt den Ideen gewissermaßen eine konkretere Realität zu als jenen ewigen Substanzen, mit deren Unwandelbarkeit sich die aus der „Vollkommenheit" ihres Seins gefolgerte Bestimmung der Beseelung und damit der Veränderlichkeit nicht recht vereinigen läßt. Andererseits aber erscheinen die Ideen wiederum viel abstrakter als jene „Musterbilder" der Gerechtigkeit, der Wahrheit und der Schönheit, wenn das wahre Sein in die objektive Gültigkeit der mathematischen Maßbestimmungen verlegt und den allerallgemeinsten Kategorien, wie Identität, Verschiedenheit usw., die

höchste Bedeutung als Mittel zu einer klassifikatorischen Erkenntnis des Seienden zugesprochen wird. Auch die Klärung des Verhältnisses zwischen Ideen und Sinnendingen, das in den konstruktiven Dialogen unter Ausdrücken wie „Teilnahme“ und „Gemeinschaft“ verhüllt bleibt und zu dessen Bestimmung sich nur vereinzelte Ansätze finden, bildet den Gegenstand immer erneuter Bemühungen. Nicht minder bezeichnend für die dialektische Periode ist sowohl die hohe Wertschätzung der Mathematik, die an Bedeutung kaum mehr hinter der Dialektik zurücksteht, wie die relative Anerkennung, welche namentlich den angewandten Wissenschaften, die sich der Mathematik bedienen, aber auch ganz allgemein der Vorstellung als einem nicht schlechthin zu verwerfenden Erkenntnismittel zuteil wird.

Diesen charakteristischen Unterschieden gegenüber läßt sich die Einheit der Ideenlehre offenbar nicht durch die Annahme retten, daß den Dialogen beider Gruppen die gleich abstrakte Einsicht zugrunde liege, die dialektischen Dialoge aber nur als eine Ergänzung der konstruktiven zu betrachten seien und kein anderes Ziel als die Abwehr von Einwänden verfolgen, die infolge der Bildlichkeit der früheren Darstellung erhoben werden konnten[196] oder tatsächlich erhoben worden seien[197]. Denn diese Einwände treffen vielmehr gerade die Auffassung der Ideenlehre, die in den konstruktiven Dialogen vertreten ist, und sie beruhen keineswegs auf Mißverständnissen, wie sich schon daraus ergibt, daß sie nirgends eine Widerlegung finden[198]. Das verzweifelte Mittel einer Athetese des Parmenides, Sophistes, Politicus und Philebus[199] hingegen bringt im Grunde nur die Unvereinbarkeit des Inhalts dieser Dialoge mit der als typisch betrachteten Ideenlehre der konstruktiven Periode zu voller Klarheit[200]. Findet aber diese Unvereinbarkeit ihren schärfsten Ausdruck in der Kritik, die der Parmenides an der Ideenlehre in ihrer ursprünglichen Gestalt übt, so liegt die Vermutung nahe, ihn als einen Wendepunkt in Platons philosophischer Entwicklung zu betrachten, und dann wäre es, wie Lutoslawski[201] sehr treffend bemerkt, ebenso unmöglich, das philosophische „System“ Platons nur auf die konstruktiven Dialoge zu begründen, wie die Bedeutung Kants lediglich nach den Werken der vorkritischen Periode zu beurteilen.

Immerhin möchte es gewagt erscheinen, für die dialek-

tischen Dialoge eine spätere Abfassungszeit bloß deshalb zu fordern, weil sie die Ideenlehre der konstruktiven Periode nicht nur nicht vorbereiten, sondern mit sehr schwerwiegenden Einwänden bekämpfen. Denn diese Auffassung ist natürlich in gewissem Sinne subjektiv bedingt, und gerade weil jeder einzelne Forscher gemäß seiner Auffassung der Platonischen Philosophie die Reihenfolge der Dialoge vor allem nach „inneren" Gründen zu bestimmen versuchte, konnte auf diesem Gebiete so lange kein einheitliches Ergebnis erzielt werden. Wenn aber auch „äußere" Gründe wie unbestreitbare Rückverweisungen, Zitate bei Aristoteles, Anspielungen auf chronologisch zu fixierende Ereignisse u. dgl. nur in geringer Anzahl vorliegen, so fehlt es doch nicht an objektiven Kriterien, um die inneren Gründe zu verstärken, die für eine spätere Abfassungszeit der dialektischen Dialoge sprechen[202].

Ein sehr wichtiges Kriterium solcher Art ist, wie bereits erwähnt, die nahe Verwandtschaft dieser Dialoge mit der Lehre von den Idealzahlen, die schlechthin unerklärlich bleibt, wenn man die dialektische Periode durch die konstruktive von der letzten Phase der Platonischen Philosophie trennen will. Nicht minder wichtig sind ferner die gemeinsamen Züge, welche die dialektischen Dialoge mit den „Gesetzen" verbinden. Da nämlich bereits die antike Überlieferung berichtet, daß Platon seine „Gesetze" erst in hohem Alter verfaßt habe und durch den Tod verhindert worden sei, die letzte Feile anzulegen[203], und da überdies Aristoteles bezeugt, daß die „Gesetze" aus einer späteren Zeit stammen als der „Staat[204]", so kann sich die Änderung in Platons Weltanschauung, die aus einem Vergleich dieser beiden Dialoge ersichtlich wird, offenbar erst nach der Auffassung des „Staates" vollzogen haben. Charakteristisch für die „Gesetze" ist nun eine auf die Einsicht in die Undurchführbarkeit des seinerzeit aufgestellten Staatsideals begründete Resignation, die ganz allgemein zu einem Aufgeben der früheren dogmatischen Zuversicht führt und sich namentlich darin äußert, daß die „richtige Meinung" auf theoretischem wie auf praktischem Gebiet dem „wahren Wissen" nicht mehr so schroff wie zuvor gegenübergestellt, sondern als bedeutsames Moment des Erfolges anerkannt wird, ja daß die Dialektik als Wissenschaft überhaupt keine Erwähnung mehr findet, an ihre Stelle vielmehr

die mathematischen Wissenschaften getreten sind. Da somit die Abschwächung der Ideenlehre, wie sie in den „Gesetzen" vollzogen ist, erst nach der konstruktiven Periode eingetreten sein kann, als deren Höhepunkt der „Staat" gelten darf, und diese Abschwächung zugleich den Grundzug bildet, der den Gesetzen mit den dialektischen Dialogen gemeinsam ist, so ist der Schluß berechtigt, daß die dialektischen den konstruktiven Dialogen nachfolgen.

Namentlich stilistische Kriterien sind es aber, auf die man in neuester Zeit die Chronologie der Platonischen Dialoge zu begründen begonnen hat. Dazu gehört zunächst der auffallende Umschlag der Darstellung in den dialektischen Dialogen. Nicht mehr Sokrates verkündet mit begeisterten Worten erhabene Visionen oder „entbindet" in lebendiger, kunstvoll gefügter Wechselrede seine Hörer von den verborgenen Wahrheiten, die sie in sich tragen, sondern das dialogische Gewand dient nur zu einer kaum mehr kunstvoll zu nennenden Verhüllung eines nüchtern lehrhaften Vortrages, der noch dazu meist nicht einmal dem Sokrates selbst, sondern wie im Timaeus und Parmenides den gleichnamigen Personen, im Sophistes und Politicus dem „Eleatischen Fremdling", in den „Gesetzen" dem „Fremdling aus Athen" in den Mund gelegt wird. Im Timaeus und im Kritiasfragment wird dieser zusammenhängende Lehrvortrag nicht einmal mehr durch die Zustimmungsformeln unterbrochen, auf die sich die Antworten der Mitunterredner in den übrigen dialektischen Dialogen zu beschränken pflegen; während aber im Timaeus Sokrates das Gespräch wenigstens noch einleitet und dabei den Inhalt des „Staates" rekapituliert, ist er in den „Gesetzen" aus der Reihe der Dialogpersonen überhaupt verschwunden, — ein weiterer Beweis für die Wandlung, die sich in dem Verhältnis Platons zu seinem Meister vollzogen haben muß.

Wenn ferner im Theaetet die indirekt referierende Darstellung ausdrücklich als schwerfällig und lästig verworfen wird[205], so liegt zwar kein Grund vor, alle in direkter Rede abgefaßten Dialoge nach den Theaetet zu versetzen[206], wohl aber kann Platon nach jener Erklärung nicht mehr wohl zu einer referierenden Darstellung zurückgekehrt sein, wie sie sich gerade im „Staat" und im Phaedon, zum Teil auch im Gastmahl findet.

Eine sehr wertvolle Aufklärung haben endlich die seit den letzten Jahrzehnten von verschiedenen Forschern angestellten und zum erstenmal von Lutoslawski systematisch zusammengefaßten sprachstatistischen Untersuchungen über das Vorkommen charakteristischer Worte und Wortverbindungen geliefert, aus denen nicht nur die enge Zusammengehörigkeit der dialektischen Dialoge untereinander (nur der Parmenides und der Theaetet erscheinen ihrem Charakter gemäß als Übergangsstufen zwischen der konstruktiven und der dialektischen Periode), sondern auch ihre nahe Verwandtschaft mit den „Gesetzen" erhellt, die sich als Alterswerke kennzeichnen[207].

Scheinen sich also die äußeren und die inneren Gründe für einen späteren Ansatz der dialektischen Dialoge gegenseitig zu stützen, so ergibt sich daraus, daß die „typische" Ideenlehre, wie man sie in den konstruktiven Dialogen zu entdecken glaubte, nur eine bestimmte Phase in der Entwicklung der Platonischen Philosophie bedeutet. Denn so wenig sie den krönenden Abschluß des Gesamtwerkes bildet, so wenig läßt sie sich als die systematische Ausführung eines Gedankens betrachten, den Platon bereits in seiner Jugend gefaßt hätte. Vielmehr enthalten die frühesten Dialoge zunächst nichts weiter als eine Fortsetzung der Sokratischen Begriffsanalyse in ihrer Anwendung auf ethische Probleme, und wenn sich auch die Keime der späteren Ideenlehre unschwer erkennen lassen, so deutet doch nichts darauf hin, daß diese Keime schon Wurzel gefaßt hätten[208], daß die Ideenlehre bereits das klar erkannte Ziel darstellte, dem Platon mit vollem Bewußtsein zustrebte[209]. Selbst der Ausdruck „Idee" hat zunächst wie bei Sokrates nur die Bedeutung einer begrifflichen Determinante[210]. Daß nur die begriffliche Erkenntnis wahres Wissen und damit wahre Tugend schaffen könne, ist allerdings eine Voraussetzung, die auch den „sokratischen" Dialogen zugrunde liegt. Aber erst das Bedürfnis, über die Möglichkeit der begrifflichen Erkenntnis und die Natur ihrer Gegenstände zur Klarheit zu gelangen, gibt den Anstoß zur Ausbildung jener erhabenen Konzeption einer Welt übersinnlicher Substanzen, die den reinen Formalismus der Sokratischen Begriffsforschung weit hinter sich läßt. Gerade darum aber mußte die Ideenlehre von denen, die sich für die echten Sokratiker hielten, entschiedenen Wider-

spruch erfahren. Hatte ein „göttlicher Wahnsinn“ die abstrakte Einsicht in die Allgemeingültigkeit der Begriffe zu einer strahlenden Vision umgewandelt, so schärfte eine treffliche dialektische Schulung den übrigen Sokratikern den Blick für die logischen Schwächen jenes kühnen Gedankenbaues, und erst der Kampf gegen diese wohlgerüsteten Gegner mochte Platon selbst die Augen dafür öffnen, daß die verstoßene Jugendliebe sich gerächt, daß seine Dichtergabe die Erleuchtung, die ihm geworden war, in Bildern dargestellt hatte, deren Glanz dem nüchternen Verstand als ein Blendwerk erscheinen mußte, nur dazu bestimmt, über klaffende Risse des begrifflichen Zusammenhanges hinwegzutäuschen.

Die Pause in Platons schriftstellerischer Tätigkeit, die zwischen den konstruktiven und den dialektischen Dialogen zu liegen scheint[211], hätte dann für seine philosophische Entwicklung keine geringere Bedeutung als für die Ausbildung des Kantischen Kritizismus der Zeitraum von 11 Jahren, der sich zwischen die Abfassung der Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (1770) und das Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“ (1781) einschiebt. Es begänne dann eine Periode der strengsten geistigen Selbstzucht, ein zähes Ringen um Probleme, die er im ersten Ansturm gelöst zu haben meinte, und wenn er wieder zum Schreibstift greift, will er keine Offenbarungen mehr aus jener übersinnlichen Welt verkünden, er selbst enthüllt schonungslos die Unzulänglichkeit des Wissens, das ihm als ein so erhabener Besitz erschienen war. Nur mühsam dringt die Untersuchung vor, bei jedem Schritt durch kritische Bedenken gehemmt, und nicht selten geschieht es, daß sie an einen toten Punkt gelangt und sich darauf beschränken muß, ein für sie unlösbares Problem aufzuzeigen, wenn sie nicht im vorhinein eingesteht, sich an Stelle des Wissens mit wahrscheinlichen Vermutungen, an Stelle des Vollkommenen mit dem für die menschliche Natur Erreichbaren begnügen zu wollen.

Den gänzlich veränderten Charakter dieser Periode der Platonischen Philosophie zu erkennen, hat die längste Zeit hindurch wohl die vorgefaßte Meinung verhindert, die Ideenlehre der konstruktiven Periode stelle den reinsten Ausdruck eines einheitlichen Systems dar. Aber selbst wenn die innere Verschiedenheit der dialektischen von den

konstruktiven Dialogen eingesehen war, — indirekt legen ja von dieser Einsicht auch die Versuche Zeugnis ab, die Ideenlehre der konstruktiven im Sinne der dialektischen Periode umzudeuten, — mochte man besorgen, die schuldige Ehrfurcht vor dem erhabenen Geiste Platons durch die Annahme zu verletzen, daß jenes „System der Philosophie", das man aus den konstruktiven Dialogen herauslesen zu können vermeinte, nicht die Krönung seines Lebenswerkes bedeuten sollte, daß auf jene Periode vollster dogmatischer Zuversicht eine Periode des kritischen Zweifels gefolgt wäre, welche deren „positive" Ergebnisse in wesentlichem einschränkte oder gar umstieße, ohne ein Weltbild zu entwerfen, das sich dem früheren an lebendiger Anschaulichkeit und folgerichtiger Geschlossenheit vergleichen ließe. Auch hier ist es wieder nur der Wahn der „positiven Resultate", der die unbefangene Würdigung des historisch Gegebenen trübt[212]. Aber gerade der Historiker der Philosophie kann sich der Einsicht nicht verschließen, daß sich das Werk eines Denkers nicht schlechthin nach den „positiven Resultaten" beurteilen läßt, deren Unzulänglichkeit sein Nachfolger bisher noch immer nachzuweisen imstande war, daß vielmehr der Blick für die Probleme den wahren Philosophen ausmacht[213], auch wenn er selbst zu einer befriedigenden Lösung nicht vorzudringen vermag, und daß diese Lösung überhaupt nur dann einen Wert besitzt, wenn es ihm gelingt, sie in die organische Einheit einer lebendigen, wenn auch — oder gerade deshalb — subjektiv bedingten Weltanschauung einzugliedern. Dann aber wird die tief schürfende Kritik, durch die der alternde Platon die Grundlage seiner früheren Lehre selbst untergräbt, nicht mindere Bewunderung finden als die schöpferische Kraft, mit der er jenen Wunderbau zusammenfügte.

3. PLATONS SITTENLEHRE.

Die gleiche „Peripetie"[214], wie sie für die Ideenlehre Platons charakteristisch ist, läßt sich auch in seinen ethischen Anschauungen nachweisen. Wie aber die Ideenlehre von der Sokratischen Voraussetzung ihren Ausgang nimmt, daß nur die begriffliche Erkenntnis wegen der unveränderlichen objektiven Bestimmtheit ihrer Gegenstände auf wahre Allgemeingültigkeit Anspruch erheben dürfe,

und an dieser Voraussetzung trotz aller inneren Wandlungen festhält, so bildet die Sokratische Gleichsetzung der Tugend und des Wissens die unerschütterliche Grundlage der Platonischen Ethik. Wie im Früheren ausgeführt, scheint von allen Schülern des Sokrates Platon allein die tiefe Bedeutung dieses Prinzips erfaßt zu haben, das von einer nüchtern moralisierenden Ermahnung, die Leidenschaften durch Besonnenheit zu zügeln, weit entfernt ist. In Wirklichkeit liegt ihm vielmehr die richtige Einsicht in jene wichtige psychologische Gesetzmäßigkeit zugrunde, daß jede Handlung, die nicht schlechthin unter die Kategorie rein triebhafter Reaktionen fällt, nur auf die Verwirklichung desjenigen Zieles gerichtet sein kann, das im Augenblick der Entscheidung als das relativ wertvollste erscheint. Unterstehen gute und schlechte Handlungen dieser psychologischen Gesetzmäßigkeit in gleicher Weise, dann kann die schlechte Handlung nur auf einem falschen Urteil über den wahren Wert des erstrebten Zieles beruhen; wenn daher auch eine Täuschung darüber möglich ist, welches Ziel als das wertvollste anzuerkennen sei, so kann doch kein Zweifel darüber bestehen, daß jede Handlung nur das relativ wertvollste Ziel zu verwirklichen strebt, daß also jede vernünftige Willensentscheidung, jede Willensentscheidung also, für die der Mensch moralisch verantwortlich gemacht werden kann, durch ein Motiv bestimmt wird, das sich im Kampf gegen andere Motive als das wertvollste darzustellen vermocht hat. Gerade an diesem Punkte liegt daher auch die Lösung des scheinbaren Widerspruches, zu dem der Hippias minor[215] gelangt und der im „Staat[216]" wieder aufgegriffen wird, daß, wenn alle Tugend Wissen ist, der Tugendhafteste zugleich der ärgste Bösewicht sein müsse, weil er allein durch sein Wissen befähigt sei, das Schlechte absichtlich zu wählen und sich niemals aus bloßem Zufall zum Guten entschließen werde. Soviel ist nach der Sokratischen Voraussetzung natürlich richtig, daß eine vollkommene Einsicht in den wahren Wert aller Motive auch ein vollständiges Wissen um das Böse einschließt. Dieses theoretische Wissen kann sich jedoch, — wie schon der Hippias durch den Zusatz andeutet: „wenn es freiwillig Fehlende überhaupt gibt", — niemals in die Tat umsetzen, weil das erkannte Schlechte niemals als Motiv zu wirken vermag, wenn es nicht eben doch in irgendeiner Hinsicht als

ein relatives Gut erscheint[217]. In diesem Sinn ist der Wert oder die Güte des erstrebten Zieles die formale Voraussetzung des Wollens. Der Tatsache, daß bei der Abschätzung der einzelnen Motive gegeneinander Täuschungen über deren wahren Wert stattfinden, verleiht daher der Gorgias einen ex definitione zutreffenden, wenn auch paradoxen Ausdruck durch die Behauptung, daß der Mensch, wenn er auf Grund einer falschen Schätzung dem wahren einen scheinbaren Wert vorzieht, nicht das zu verwirklichen strebt, was er will, da das Wollen seiner Natur nach auf das absolut Wertvolle gerichtet ist, sondern nach seinem bloßen Gutdünken handelt[218].

Aus dieser Gegenüberstellung des scheinbaren und des wahren Guten ergibt sich, daß der Begriff der Tugend neben der rein formalen Bestimmung als ein Wissen auch noch die materiale Bestimmung als Streben nach dem Guten zulassen muß, sofern dieses den Gegenstand jenes Wissens bildet. Über den Begriff eines absoluten Gutes, eines absoluten ethischen Wertes scheint Sokrates selbst noch nicht zu voller Klarheit gelangt zu sein[219]. Zweifellos wird die Anerkennung dieses Begriffes nicht nur von der Sokratischen Dialektik gefordert, sondern sie stellt auch eine unentbehrliche Voraussetzung der Sokratischen Ethik dar. Um so seltsamer muß es daher erscheinen, daß Sokrates gelegentlich einem Einwand des Aristipp, der sich gegen die Möglichkeit einer allgemeinen Prädikation überhaupt richtet, durch die Preisgabe jenes Begriffes vorzubeugen sucht. Denn indem er hier das Gute und das Schöne unbedenklich auf das Nützliche zurückführt, schaltet er die Frage aus, ob sich allgemein verbindliche Bestimmungen über die Nützlichkeit eines Gegenstandes treffen lassen, während er dort, wo er sich bemüht, den Begriff des Guten an sich zu bestimmen[220], nicht über die Tautologie hinauskommt, daß es den Gegenstand des Wissens bilde.

Diese Aporien spiegeln sich nun offenbar auch in den frühesten Platonischen Dialogen wider. An einer eudämonistischen Fundierung der Ethik, wie sie dem griechischen Denken als selbstverständliche Voraussetzung erschien, hat allerdings auch Platon festgehalten und die „Gesetze[221]“ erklären mit nicht geringerer Bestimmtheit als der Charmides[222], daß nur der Tugendhafte wahrhaft glücklich

sein könne, daß aber zugleich der Besitz der Tugend den Besitz der Glückseligkeit unbedingt und unmittelbar verbürge. Naturgemäß ist dieser Eudämonismus mit einem ebenso prinzipiellen Utilitarismus verbunden, und die Begriffe des Guten, des Nützlichen und der Glückseligkeit pflegen daher durchwegs gleichbedeutend für einander einzutreten, um das Ziel und den Lohn des tugendhaften Lebenswandels zu bezeichnen[223]. Aber die Versuche einer näheren Bestimmung dieser Begriffe selbst weisen bemerkenswerte Verschiedenheiten auf.

Im Protagoras fällt das Gute und das Nützliche noch schlechthin mit dem Angenehmen zusammen, und daraus ergibt sich die etwas nüchterne, gerade darum aber vielleicht unmittelbar auf Sokrates zurückgehende Definition der Tugend als einer Meßkunst, der ganz im Sinn Aristipps die Entscheidung über den wahren Wert der gebotenen Genüsse zukommt[224].

Die Ironie des Schicksals, das gerade an Sokrates die Ungültigkeit jener Gleichsetzung von Tugend und Wohlergehen ad hominem demonstriert hatte, konnte jedoch auf Platon nicht ohne Eindruck bleiben, und bereits im Gorgias ist es dem praktischen Politiker ein leichtes, die ungleichmäßige Verteilung von Tugend und Glücksgütern, von Recht und Macht im wirklichen Leben nachzuweisen[225]. In ganz anderem Sinn behauptet dieser praktische Politiker, daß Tugend und Glückseligkeit zusammenfallen, sofern nämlich die wahre Tugend oder Tüchtigkeit des Kraftmenschen, die mit jener künstlichen Erfindung eines durch ein allgemein verbindliches Sittengesetz geforderten Verhaltens nichts gemein hat, nur darin bestehe, auf seinen eigenen Vorteil bedacht zu sein. Der absolute Egoist muß daher auch die Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Schönen, die dem griechischen Denken bei der ethischen Färbung seines ästhetischen Grundbegriffes ohnedies fremd erscheinen mochte, — man denke an die stehende Formel καλὸς κἀγαθός, — auf eine widernatürliche Konvention, auf eine Verabredung der Schwachen gegen die Starken zurückführen[226]. Wenn sich aber sein bedenklicherer Parteigänger scheut, den vollendeten Egoismus nicht nur für gut, sondern auch für schön zu erklären[227], so stimmt er zwar in dieser allerdings von einem ganz anderen Standpunkt aus getroffenen Unterscheidung des Schönen und des Guten

mit Platon überein, der beide Begriffe gelegentlich in das Verhältnis von Ursache und Wirkung setzt[228], aber gerade infolge dieser Übereinstimmung vermag er sich noch viel weniger vor der Konsequenz zu retten, daß zwischen dem Guten und dem Angenehmen ein fundamentaler Unterschied besteht. Schön ist nämlich nach Platons Voraussetzung nur, was entweder angenehm oder nützlich, d. h. also gut ist. Wenn daher das tugendhafte Leben schöner ist, so muß es auch besser sein, da die Erfahrung zeigt, daß es keineswegs mit größerer Annehmlichkeit verbunden ist. Aber auch wenn diese Voraussetzung nicht zugegeben wird, können Gutes und Angenehmes, Böses und Unangenehmes nicht schlechthin zusammenfallen. Denn Gutes und Böses sind unvereinbare Gegensätze, die psychologische Analyse zeigt jedoch, daß die Befriedigung einer Begierde das Gefühl der Lust und der Unlust als Komponenten in sich vereinigt[229], und daß überdies die Fähigkeit, Lust zu fühlen, keineswegs auf die Guten im Sinn der „Kraftmenschen" beschränkt ist[230].

Noch deutlicher kommt diese Abkehr von einer hedonistischen Begründung der Ethik im „Staat" zum Ausdruck. Denn hier erscheint sogar gelegentlich das eudämonistische Prinzip durchbrochen, nicht nur durch die Behauptung, daß der wahrhaft Gerechte, namentlich wenn er eine übergeordnete Stelle bekleidet, überhaupt nicht nach seinem eigenen Vorteil strebt[231], sondern vor allem durch die ausdrückliche Forderung, den Wert der Gerechtigkeit als des Fundamentes der Tugend nicht nach ihren Folgen, sondern lediglich nach ihrem eigenen Wesen zu bemessen[232]. Diese Forderung nach einem absoluten ethischen Wert, die hier wohl zum erstenmal in voller Bestimmtheit aufgestellt wird, führt aber mit Notwendigkeit zu einer rein formalen Bestimmung des Guten. Das Gute darf nicht mehr erstrebt werden, weil es angenehm oder nützlich ist, sondern allein darum, weil es erstrebt werden s o l l, weil die Vernunft es verlangt. Wie weit jedoch Platon selbst noch von der Konzeption eines kategorischen Imperativs entfernt ist, ergibt sich schon daraus, daß er den reinen Formalismus dieses Prinzips als einen Mangel empfindet. Besteht das Gute darin, den Geboten der Vernunft zu folgen, besteht also die Tugend im Wissen, so kann dieses Wissen ja doch nur ein Wissen um ethische Werte, also bereits ein Wissen um das Gute

sein. Auf diesen Zirkel einer rein formalen Bestimmung des Guten war Platon schon gestoßen, als er zwar nicht den allgemeinen Begriff der Tugend, wohl aber den der Besonnenheit zu bestimmen unternommen hatte[233], und mit voller Klarheit spricht sich diese Erkenntnis im „Staat“ aus[234]. Um so beachtenswerter ist es daher, daß Platon hier dem Mangel nicht abzuhelfen vermag, der seiner Meinung nach einem rein formalen Vernunftgesetz nicht weniger als einem materialen Tugendprinzip anhaftet; denn der berühmte Vergleich der Idee des Guten mit der strahlenden und belebenden Sonne erwächst ihm, wie er freimütig eingesteht, nur aus seiner Unfähigkeit, eine befriedigende begriffliche Bestimmung des Guten zu gewinnen[235].

Erst der Philebus versucht dieses Problem zu lösen und bildet daher in diesem Sinn zweifellos eine Fortsetzung des „Staates[236]“, nicht ohne jedoch den Begriff eines absoluten ethischen Wertes in der zuvor festgestellten Bedeutung wiederum aufzugeben. Im Grunde war es ja Platon auch im „Staat“ nicht gelungen, diesen Begriff seiner Sittenlehre ganisch einzugliedern. Die eudämonistische Tendenz des griechischen Ethos war zu mächtig, als daß sie sich hätte dauernd unterdrücken lassen, und wenn sich Platon auch von einer hedonistischen Begründung der Ethik zunächst entschieden abwendet, läßt er sich schließlich doch das „Darlehen“ zurückerstatten, das er seinen Mitunterrednern vorgeschossen hatte, daß nämlich die Tugend nicht immer ihren Lohn, das Laster nicht immer seine Strafe bei Göttern und Menschen finden müsse[237]. Dieser Eudämonismus ist zugleich durchaus individualistisch, denn die Ansätze zu einem sozialen Utilitarismus, zu einem Versuch, das höchste Gut nicht in die Glückseligkeit der Einzelnen, sondern in das „größte Glück der größten Anzahl“ zu verlegen[238], münden schließlich doch in den Nachweis, daß die Glückseligkeit des ganzen Staates mit dem Glück der Einzelnen untrennbar verbunden ist[239]. Nun gibt es aber keine Glückseligkeit, die nicht zugleich höchste Lust wäre: das hedonistische Element läßt sich also tatsächlich gar nicht aus dem Eudämonismus ausschalten. Gilt vielmehr die Glückseligkeit als Lohn der Tugend und zeigt die Erfahrung, daß den Tugendhaften dieser Lohn keineswegs immer zuteil wird, so enthält dieser Widerspruch die Forderung eines Ausgleiches, der naturgemäß nur in einem Leben nach dem Tode stattfinden

kann. Wie weit sich Platon über ein Leben im Jenseits bestimmte Vorstellungen gemacht hat, mag dahingestellt bleiben. Seine eschatologischen Lehren von einer Vergeltung der irdischen Taten in einem jenseitigen Leben[240] dürfen jedoch ebensowenig als ein bloßer Mythus betrachtet werden wie die Dogmen von Himmel, Hölle und Jüngstem Gericht, die allen positiven Religionen gemeinsam sind, soweit sie auf eudämonistischer Basis stehen.

Die in gewissem Sinn realistische Tendenz, welche die spätere Ideenlehre durchzieht, kommt im Philebus aber auch auf ethischem Gebiete zum Ausdrucke, sofern hier das höchste Gut durchaus nicht in dem Genuß einer überirdischen Seligkeit, sondern in derjenigen Art des praktischen Verhaltens gesucht wird, die „für alle Menschen das Glück ihres Lebens“, — gemeint ist natürlich das irdische Leben, — „begründet“[241]. Das endgültige Ergebnis des Philebus, erst nach mühsamer dialektischer Vorarbeit erreicht, zeigt jedoch eine bedeutsame Abweichung von jener Sokratischen Gleichsetzung des Guten mit dem Gegenstand des Wissens. Das reine Wissen ist für sich allein ebenso unvermögend, das vollkommene Glück zu begründen, wie die bloße Lust[242]. In der „Mischung“ aber, auf der das höchste Gut somit beruhen muß, nimmt das Wissen erst die dritte Stelle ein. Denn wie erst die Wirksamkeit eines begrenzenden Prinzips in die unbestimmte Materie objektive Bestimmungen einzubilden vermag, so unterscheidet sich die Mischung von einem chaotischen Durcheinander nur durch ein immanentes Gesetz, das die Verhältnisse der Mischungsbestandteile zueinander regelt. Das Maß also ist nicht nur der Typus der objektiven Bestimmtheit überhaupt, es ist vielmehr als die wichtigste Komponente auch jener „Mischung“, die das Wesen des Guten ausmacht, zugleich das höchste Ziel der Tugend und die Quelle alles wahren Glückes. Aus dieser Gesetzlichkeit des tugendhaften Lebens folgt unmittelbar seine Harmonie und die objektive Gültigkeit seiner Ziele. Schönheit und Wahrheit sind daher zwei weitere Bestimmungen, die im Begriff des Guten eingeschlossen liegen, und das Wissen erhält seine Stelle im System der Komponenten des Guten als das Mittel zur Erkenntnis der Wahrheit. Nicht zu vernachlässigen sind ferner die angewandten Wissenschaften, obzwar ihnen wegen der Relativität ihrer Ergebnisse

nicht die gleiche Bedeutung zukommt wie dem Wissen, und schließlich die reinen, durch keinerlei üble Nebenwirkungen und Folgen getrübten Freuden, die zwar zur Glückseligkeit des Lebens den geringsten Beitrag liefern, dennoch aber zu deren Vollkommenheit unentbehrlich sind[243]. Indem also der Philebus das Maß als die wichtigste Bedingung des Guten darstellt, kehrt er in gewissem Sinn zu der im Protagoras ausgesprochenen Definition der Tugend als einer Meßkunst zurück. Während sich jedoch der „Protagoras" mit einer relativen Abschätzung der ethischen Werte gegeneinander begnügte, ist der Philebus, einer Andeutung des Phaedon[244] folgend, zum Begriff eines absoluten Maßes vorgedrungen, das den unverrückbaren Kanon des ethischen Verhaltens bildet[245]. Aber auch das Vertrauen auf die regulative Kraft dieses absoluten Maßprinzipes setzt noch den gleichen rationalistischen Optimismus voraus, der im „Staat" die Durchführbarkeit der einschneidendsten sozialen Reformen triumphierend verkündet hatte. Erst die Resignation, mit der Platon in den „Gesetzen" von seinen liebsten Hoffnungen Abschied nimmt, zwingt ihm das Eingeständnis ab, daß keine ethische Lehre Aussicht auf praktischen Erfolg habe, wenn sie nicht den Nachweis zu erbringen vermöge, daß die höchste Lust nur dem Tugendhaften beschieden sei[246], und ganz im Sinn des „Protagoras" beschränken sich daher die Ermahnungen, mit denen Platon jedes Gesetz einzuführen und zu begründen vorschlägt, auf eine Darstellung der relativen Vorteile und Annehmlichkeiten der tugendhaften vor einer zuchtlosen Lebensführung[247].

Diesem Wandel des Tugendbegriffs, der durch die veränderte Auffassung des höchsten Gutes bedingt ist, geht ein Wandel der Anschauungen über den Wert des Wissens als der unmittelbaren Voraussetzung der Tugend parallel. Daß tugendhaftes Handeln nur auf eine rationale Einsicht begründet sein kann, bildet allerdings die unerschütterliche Voraussetzung der Platonischen Ethik. Die Sokratische These aber, daß diese Einsicht mit dem Wissen, also mit der höchsten, auf die unwandelbaren Gegenstände des Denkens gerichteten Erkenntnis zusammenfalle, führt zu einer Schwierigkeit, die, soweit sich beurteilen läßt, dem Sokrates selbst noch nicht zum Bewußtsein gekommen ist: gilt nämlich die Tugend als ein Wissen, so muß sie doch wohl lehrbar sein; zeigt umgekehrt die Erfahrung, daß es

keine Lehrer der Tugend gebe, so läßt sich offenbar daraus schließen, daß die Tugend nicht mit dem Wissen zusammenfällt. Auch Platon scheint in seinen frühesten Dialogen den Widerspruch dieser beiden Bestimmungen nicht zu sehen. Denn so entschieden der Laches[248] und der Charmides[222] die Tugend als ein Wissen darstellt, so ironisch behandelt Sokrates in der Apologie die angebliche Erziehung zur Tugend, die dem Athener von seinen Mitbürgern zuteil wird[249]. Aber bereits der Protagoras, dessen frühe Abfassungszeit fast allgemein anerkannt wird[250], entwickelt diese Aporie ausführlich[251], indem Sokrates schließlich selbst einräumt, daß er sich durch seine Darstellung der Tugend als eines Wissens[252] zu seiner ursprünglichen Leugnung ihrer Lehrbarkeit in Widerspruch gesetzt habe[253]. Der Protagoras gelangt noch zu keiner Lösung dieser Aporie, trotzdem er bereits einen bedeutsamen Hinweis auf die Naturanlage als die letzte Schranke aller Belehrungsmöglichkeit enthält[254]. Erst der Menon zieht aus der Erfahrungstatsache, daß es keine Lehrer der Tugend gibt, — denn weder die Sophisten noch die guten Bürger haben auf diesen Titel Anspruch, — entschlossen die Konsequenz, daß die Tugend kein Wissen sein könne, sondern nur auf einer „richtigen Vorstellung" beruhe[255], daß sie also nur durch göttliche Gnade[256], nicht aber durch Belehrung in der Seele Wurzel fassen könne. Dieses bedeutsame Ergebnis, in dem sich bereits die realistische Tendenz der späteren Platonischen Philosophie ankündigt, wird auch im Staat festgehalten, wo selbst die Tapferkeit, die der Vernunft zweifellos am nächsten steht[257], nicht mehr wie im Laches auf das Wissen[248], sondern auf die richtige Vorstellung darüber zurückgeführt wird, was zu fürchten und was beherzt zu unternehmen sei[258]. Aber trotz ihres hohen Wertes steht die Tapferkeit hinter einer anderen Tugend zurück, deren Leitung sie bedarf, und diese höchste Tugend ist wiederum keine andere als die Weisheit des vernünftigen Seelenteils[259]. Darin liegt nun zugleich eine wichtige Ergänzung des Menon. Denn aus der Erfahrungstatsache, daß es keine Lehrer der Tugend gebe, dürfte nicht auf die ideale Unmöglichkeit einer Tugendlehre geschlossen werden. Jene Erfahrungstatsache hat für Platon nichts von ihrer Beweiskraft verloren; ebenso unerschütterlich ist jedoch seine Überzeugung von dieser idealen

Möglichkeit, die er im Verfassungsentwurfe seines Staates durch einen Erziehungsplan zu verwirklichen gedenkt, der die trefflichsten der Bürger nach sorgfältigster Auswahl und umfassendster Vorbildung schließlich zur Erkenntnis der Idee des Guten hinführt, in der sich ihnen das höchste Wissen — und damit zugleich der Weg zur höchsten Tugend — offenbart[260]. Daß Platon dieses Ziel als ein ideales betrachtet, ergibt sich daraus, daß er sich selbst zu einer solchen Belehrung über die Idee des Guten für unfähig erklärt und sie nur im Bilde darzustellen versucht[235]. Solange jedoch der Mensch den Blick nicht zu jener strahlenden Sonne zu erheben vermag, solange ist die Tugend tatsächlich nicht lehrbar, sondern kann nur auf Übung und Gewohnheit beruhen[261]; wer dagegen die Idee des Guten erschaut hat, der vermag sein Wissen auch anderen mitzuteilen. Die Lösung der Aporie liegt somit in dem Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit.

Eine Belehrung im allgemein üblichen Sinn darf nun allerdings diese Mitteilung der höchsten Erkenntnis nicht heißen. Denn das war ja gerade das positive Ergebnis des Menon gewesen, daß dem wahren Wissen apriorische Gültigkeit zukomme, daß die allgemeinen Wahrheiten nicht von außen in die Seele eingeführt, sondern nur durch Selbstbesinnung aus der eigenen „Erinnerung" heraus entwickelt werden können, daß, wie es Platon im „Staat" ausdrückt, alle Belehrung dem blinden Auge keine Sehkraft zu verleihen, sondern nur dem sehenden Blick die Richtung zu weisen vermag[262]. Dadurch erfährt jedoch die Lehrbarkeit der Tugend eine weitere Beschränkung, denn es ist klar, daß dann die Naturanlage des Einzelnen von ausschlaggebender Bedeutung dafür sein muß, wie weit er sich dem ethischen Ideal anzunähern vermag. Dieser Satz erhält sogar im Timaeus eine durchaus materialistische Ausdeutung, die unmittelbar an jenes berüchtigte Wort anklingt: „Der Mensch ist, was er ißt", wenn daselbst die moralische Minderwertigkeit des Lasterhaften auf Kreislaufstörungen zurückgeführt wird, deren Ursache in einer schlechten körperlichen Konstitution und in einer unverständigen Diät liege, deren Folgen aber darin bestehen, die Vernunft zu schwächen und die unvernünftigen Seelenteile wider sie aufzustacheln[263]. Damit nun, daß Platon die Macht des unvernünftigen Seelenteils anerkennt, scheint er den ursprüng-

lichen Sokratischen Standpunkt zu verlassen, daß böses Handeln nur auf Unwissenheit beruhe und somit ein freiwilliges Fehlen, ein Handeln wider besseres Wissen schlechterdings unmöglich sei. Wenn Platon trotzdem an dieser Sokratischen Formel ohne Schwanken festhält, so liegt es nahe, darin nur ein „Überlebsel" des Sokratischen Intellektualismus zu erblicken, das mit der wahren Platonischen Ethik nicht mehr in organischem Zusammenhang stehe [264].

Zweifellos nun ergibt sich dem Buchstaben nach ein Widerspruch, wenn der Protagoras den Ausdruck „Übermacht der Leidenschaften" (ἥττω τῶν ἡδονῶν εἶναι) ausdrücklich verwirft und das psychologische Phänomen, das mit diesem Ausdruck bezeichnet werden soll, als eine Täuschung darstellt, der die Vernunft auf Grund eines Schätzungsfehlers unterliegt [116], wenn dagegen die „Gesetze" jenen Sprachgebrauch ebenso ausdrücklich anerkennen [265]. Zur Bestätigung dieser scheinbaren Sinnesänderung Platons kann man auf die Lehre von den Seelenteilen im Phaedrus und im „Staat" hinweisen, aus der unmittelbar die Möglichkeit eines Kampfes zwischen dem vernünftigen und dem unvernünftigen Seelenteil folgt, nicht minder auf die Darstellung des Phaedrus und des Sophistes [266], der die gleiche Voraussetzung zugrunde liegt. Aber diese Annahme ist deshalb bedenklich, weil die Lehre von der Unfreiwilligkeit des Fehlens keineswegs ein bedeutungsloses Korollar, sondern eine unabweisliche Konsequenz des Sokratischen Rationalismus bildet, mit deren Anerkennung dieser selbst steht und fällt. Nun läßt sich nicht verkennen, daß die Platonische Ethik den Sokratischen Rationalismus tatsächlich in gewissem Sinn umformt, namentlich sofern sie die Vorstellung als ein Fundament der Tugend anerkennt. Wollte man daraus folgern, daß die ganze rationalistische Begründung der Ethik für Platon einen im Grund „überwundenen" Standpunkt bedeutete, so bliebe es schlechterdings unbegreiflich, daß er noch in seinem letzten Werk [267] einer Anschauung so entschiedenen Ausdruck verlieh, der er bereits längst entwachsen war. Hatte jedoch Platon den Rationalismus des Sokrates richtig verstanden, wovon gerade der Protagoras Zeugnis ablegt, dann verletzte er das Sokratische Prinzip keineswegs, wenn er den Leidenschaften die Macht zuschrieb, die Vernunft zu verblenden. Denn der Protagoras leugnet keineswegs die Existenz des Phänomens, das von

den „Vielen" als „Sieg der Leidenschaft über die Vernunft" bezeichnet zu werden pflegt, er erklärt nur die Ausdrucksweise für unzutreffend. Denn soll der Mensch als empirisches Individuum für seine Entscheidungen überhaupt verantwortlich gemacht werden, so muß die Entscheidung eine vernünftige sein, d. h. die Vernunft selbst muß die Wahl zwischen den verschiedenen Motiven getroffen haben. Nun bildet es aber die psychologische Voraussetzung des Entscheidungsaktes, daß sich die Verwirklichung eines bestimmten Motivs als das wertvollste Ziel darzustellen vermocht hat, und dieser Akt selbst erscheint seiner psychologischen Seite nach lediglich als der definitive Vollzug eines zunächst zweifelhaften Werturteils. Wenn also die Entscheidung auf ein Motiv fällt, das von einer geläuterten Einsicht negativ bewertet werden müßte, so kann sie nicht dieser Einsicht zum Trotz erfolgt sein, sondern nur darauf beruhen, daß die Einsicht im gegebenen Augenblick nicht aktuell zu werden vermochte. Der Widerspruch Platons richtet sich also nur dagegen, daß im Augenblick der Entscheidung die bessere Einsicht aktuell sein und dennoch das Schlechtere gewählt werden, nicht aber dagegen, daß die bessere Einsicht durch die Übermacht der Leidenschaften in ihrer Entwicklung gehindert oder zurückgedrängt werden könne; denn wenn immer nur das wertvollste Ziel erstrebt werden kann, so muß das schlechte Handeln aus einer Täuschung über den wahren Wert des erstrebten Zieles hervorgehen, gerade dann aber kann diese Täuschung nur auf der Wirksamkeit eines alogischen Prinzips, auf der „Macht des Scheines[268]" beruhen, der die Vernunft zu blenden vermochte[269].

Wo daher in den späteren Dialogen von der „Übermacht der Leidenschaften" die Rede ist, darf nicht ohne weiteres ein Widerspruch gegen die Grundthesen des „Protagoras" angenommen werden. Sobald Platon vielmehr einmal festgestellt hatte, welchen Sinn jene Ausdrucksweise schlechterdings nur besitzen könne, mochte ihm eine Wiederholung dieser bedeutsamen, für seine ganze Ethik grundlegenden Lehre entbehrlich erscheinen. In diesem Sinne ist es daher auch zu verstehen, wenn im Sophistes[270] die „Zuchtlosigkeit" (ἀκολασία), — ein an sich durchaus unsokratischer Begriff, — und in den „Gesetzen[271]" Leid und Lust neben der Unwissenheit als Ursachen einer verkehrten Handlungsweise

dargestellt werden. Allerdings führt diese Darstellung zu einer wichtigen Unterscheidung innerhalb des Begriffs der Unwissenheit.

Denn die Behauptung, daß jedes Vergehen unfreiwillig begangen werde, setzt voraus, daß auch die Wirkung der „Zuchtlosigkeit“ und der Leidenschaften nur darin bestehen kann, die Vernunft während der Entscheidung in Verwirrung zu stürzen. Auch die Verderbtheit (πονηρία)[272] der Seele, die zum eigentlichen Verbrechen (ἀδικία)[273] führt, muß daher Unwissenheit bewirken, und die Anerkennung dieser affektiven und dispositionellen Quelle der Unwissenheit enthält somit durchaus keinen Widerspruch gegen das rationalistische Fundament der Platonischen Ethik. Schwieriger dagegen ist es, über den Begriff der „reinen“ Unwissenheit ins klare zu gelangen, die zwar noch im Sophistes[270,272] als „Makel (αἶσχος)“ der Seele und als Ursache der „Schlechtigkeit (κακία im Gegensatz zu πονηρία)“, in den „Gesetzen[274]“ jedoch überhaupt nicht mehr als „Schuld (ἀδίκημα)“, sondern als bloße „Verfehlung (ἁμάρτημα)“ erscheint. Zweifellos liegt darin insofern eine Einschränkung des Sokratischen Rationalismus, als die Vernunft sogar dann, wenn sie sich selbst überlassen bleibt, nicht immer das richtige Resultat zu erreichen vermag. Denn Platon gibt ausdrücklich zu, daß auch eine von der Vernunft diktierte Entscheidung irrtümlich sein könne, wenn sie sich vom „Schein des Besten“ leiten lasse. Das Vorhandensein einer Täuschung genügt natürlich nicht, wie es an dieser Stelle scheinen könnte, um die „reine“ Unwissenheit von der durch die Leidenschaft bewirkten Verblendung zu unterscheiden; denn wenn alles Unrechttun unfreiwillig ist, so muß auch dem durch die Leidenschaften verblendeten Blick der „Schein des Besten“ als Ziel vorschweben. Diese Unterscheidung kann vielmehr nur bedeuten, daß neben den affektiven Momenten, die eine Verfälschung der Werturteile bedingen, auch noch rein verstandesmäßige Fehlerquellen allgemeiner Natur existieren, die aus diesem Grunde einer ganz anderen moralischen Beurteilung unterliegen müssen[275]. Juristisch hat diese Bestimmung natürlich keinen praktischen Wert, denn ihr zufolge würde selbst eine grobe Fahrlässigkeit so lange keine Schuld einschließen, als sie auf bloßer Unwissenheit, nicht aber auf unlauteren Absichten beruhte, worüber im konkreten Fall eine objek-

tive Entscheidung so gut wie ausgeschlossen ist. Wohl aber läßt die Bestimmung, daß nur die Verbrechen bestraft, eine Wiederholung der Verfehlungen aber durch Belehrung hintangehalten werden solle[276], die Tendenz der Platonischen Ethik deutlich erkennen, sich aus dem nüchternen Utilitarismus des „Protagoras" zu einer reinen Gesinnungsmoral zu entwickeln.

Daß Platon überhaupt die Strafe als Erziehungsmittel gelten läßt, bedeutet daher ebenfalls keine Verletzung seiner ethischen Grundprinzipien[277]. Kann die Vernunft durch emotionale Motive geblendet werden, so müssen emotionale Motive auch imstande sein, eine korrigierende Gegenwirkung hervorzubringen. Wer also eine rechtswidrige Handlung begeht, um sich einen Vorteil zu verschaffen, der ihm nicht gebührt, oder um einem Nachteil zu entgehen, den er zu ertragen verpflichtet wäre, wird die Unzweckmäßigkeit seines Vorgehens einsehen, wenn er sich eine Strafe zuzieht, welche jenen Vorteil oder diesen Nachteil überwiegt, und diese Einsicht wird ihn daher in Zukunft von der Wiederholung seines Vergehens zurückhalten[278]. Auch die Strafe kann daher keinen anderen Zweck als den einer Belehrung verfolgen, die nicht nur dem Bestraften selbst, sondern der ganzen Staatsgemeinschaft zugute kommt. Mit beredten Worten weist Platon bereits im Protagoras die Auffassung der Strafe als einer Vergeltung für das begangene Unrecht ab: „Niemand, der sich nicht wie ein Tier gedankenlos rächen will, richtet bei der Bestrafung des Verbrechers sein Augenmerk darauf und geht davon aus, daß er ein Verbrechen begangen habe; sondern wer mit Vernunft eine Züchtigung anzuwenden versucht, straft nicht wegen des begangenen Verbrechens, — er kann ja doch das Geschehene nicht ungeschehen machen, — sondern zur Verhütung eines zukünftigen, damit weder der Schuldige selbst, noch wer seine Bestrafung gesehen hat, fürderhin unrecht handle[279]." Obzwar diese Worte dem schönrednerischen Protagoras in den Mund gelegt werden, drücken sie dennoch zweifellos Platons eigene Meinung aus, da ganz der gleiche Gedanke in den „Gesetzen[280]" wiederkehrt. Die Strafe dient also zugleich zur Besserung und zur Abschreckung, jedenfalls aber kann ihre Wirkung immer nur darauf ausgehen, die Erkenntnis zu beein-

flussen, indem sie die falschen Werturteile der irregeleiteten Vernunft berichtigt.

Gerade deshalb aber muß der Erfolg aller Strafen und damit jeder Erziehung überhaupt an der Naturanlage eine unübersteigbare Schranke finden, und Platon verfährt daher von seinem Standpunkt aus vollkommen folgerichtig, wenn er die unverbesserlichen Verbrecher, die sich weder durch Belehrung noch durch Strafe zur Einsicht bringen lassen, zum Schutz der Gesellschaft wie zum abschreckenden Beispiel zu verbannen oder hinzurichten befiehlt [281]. Ja selbst die Höllenstrafen der ewig Verdammten sollen nicht etwa die Gerechtigkeit eines Gottes beweisen, der sich die „Rache" vorbehalten hat, sondern ebenfalls nur den besserungsfähigen Seelen während ihrer Läuterungszeit im Jenseits als warnendes Vorbild vor Augen stehen [282].

4. PLATONS GÖTTERLEHRE.

Die Anerkennung eines „radikal Bösen" in der menschlichen Natur, die in dieser Auffassung eingeschlossen liegt, bildet somit keineswegs einen wesensfremden Bestandteil, sondern eine notwendige Folge der Platonischen Ethik. Das Prinzip des Vernunftwidrigen in der menschlichen Natur findet aber zugleich seine ausreichende Erklärung als Ausfluß eines kosmischen Prinzips der Gesetzwidrigkeit, das dem guten Willen Gottes entgegenwirkt. Allerdings wird im Phaedon der Körper als die Ursache aller Übel dargestellt [283], mit denen die Seele befleckt ist, und im Politicus und Timaeus die „erratische Bewegungsursache [284]" in enge Verbindung mit der Materie gebracht [285]. Wird jedoch die Idee des Guten, die bereits im Staat als höchste schöpferische Potenz erscheint [245], im Timaeus vollends zu einem weltbildenden und ordnenden Gott personifiziert, so muß die Macht, welche dieser Weltvernunft Widerstand zu leisten und die Verwirklichung ihrer Absichten hintanzuhalten vermag, offenbar selbst als eine beseelte, wenn auch nicht als eine göttliche gedacht werden [286], und von diesem Standpunkt aus erscheint daher der vielumstrittene Begriff einer bösen Weltseele als die Ursache aller Übel durchaus gerechtfertigt [287].

Die Lehre von dem Antagonismus zweier kosmischer Potenzen darf jedoch nicht etwa als die Summe der Platoni-

schen Theologie betrachtet werden, wie ja andrerseits auch der Begriff einer allweisen und allgütigen Weltvernunft nicht schlechthin mit einem monotheistischen persönlichen Gottesbegriff zusammenfällt. Denn obgleich die Vergöttlichung der Idee des Guten offenbar eine Annäherung an den Monotheismus bedeutet, und obgleich es sich nicht verkennen läßt, daß Platon in seinen selbsterfundenen Mythen frei und nicht immer ohne Ironie mit den Göttern der Volksreligion schaltet, so ergibt sich doch aus den zahlreichen Äußerungen seines gläubigen Vertrauens auf die Existenz, die gütige Vorsorge und die Unbestechlichkeit der Götter, — drei Glaubensartikel, deren Leugnung Platon im 10. Buch der „Gesetze" mit den schwersten Strafen bedroht, — daß er den Polytheismus nicht prinzipiell ablehnt. Im „Staat" allerdings erkennt Platon der Volksreligion einen bloß propädeutischen Wert zu, und seine Bemühungen, sie von unwürdigen Vorstellungen über die Hölle zu befreien[288], bezwecken nur die Läuterung eines Erziehungsmittels, das in späteren Jahren durch die Dialektik ersetzt wird; an deren Hand vermögen sodann die befähigten Naturen zu jener reinen Vernunftreligion vorzudringen, deren höchstes Prinzip sich zu dem abstrakten Begriff des Guten sublimiert hat. Aber bereits im Timaeus ist die dogmatische Zuversicht geschwunden, die mit intuitiver Evidenz die letzten Wahrheiten zu erfassen gehofft hatte, und so scheint sich Platon auch über das Wesen der Götter mit „richtigen Vorstellungen" begnügen zu wollen, die sich unmittelbar an die Mythen der Volksreligion anschließen, wenn sie auch nicht auf Wahrscheinlichkeit oder gar Gewißheit Anspruch erheben können. Die Volksreligion soll also hier nicht mehr durch eine reine Vernunftreligion ersetzt, sondern selbst wissenschaftlich begründet werden, wie der Versuch einer Rechtfertigung des Glaubens an die Göttlichkeit der Gestirne bezeugt[289]. Wenn aber auch die gleiche Tendenz dem kosmologischen Gottesbeweis in den Gesetzen zugrunde liegt, der die göttliche Natur der Gestirne als Voraussetzung ihrer geordneten Bewegung darstellt[290], so tritt doch hier die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der Religion ganz zurück hinter der Einsicht, daß sie zur Begründung eines geordneten Staatswesens unentbehrlich ist, und wenn daher auch der Wert der Religion nicht so sehr in ihrer theoretischen Wahrheit als

in ihrer praktischen Bedeutung gesucht wird, so lassen doch die strengen Strafbestimmungen, mit denen Platon daselbst jede Ketzerei verfolgt, keinen Zweifel darüber aufkommen, wie ernst er es mit dem Glauben an orthodoxe religiöse Dogmen nimmt.

5. PLATONS STAATSLEHRE.

In dieser Verschiedenheit des Fundamentes liegt denn auch der bedeutsamste Unterschied der beiden Platonischen Verfassungsentwürfe. Im „Staat" herrscht eine frohe Zuversicht auf die allbeherrschende Macht der unfehlbaren Vernunft, die in jedem Fall die richtige und allgemein verbindliche Entscheidung zu treffen weiß und daher eine Spezialgesetzgebung überflüssig macht[291], in den „Gesetzen" dagegen eine ängstliche Scheu vor Neuerungen, die zur „Umwertung aller Werte" führen, und das Bestreben, das erkannte Gute durch gesetzliche Bestimmungen bis ins Einzelne festzuhalten, um der selbständigen Entscheidung der Behörden und damit dem Irrtum einen möglichst geringen Spielraum zu lassen. Gehorsam ist daher die erste Bürgerpflicht, denn bei der Schwäche der menschlichen Natur erscheint es als das geringere Übel, einem unpersönlichen Gesetz die höchste Macht zu übertragen, als einem Herrscher die Entscheidung über die Gesetze zu überlassen, der aller Voraussicht nach die überaus seltene Befähigung zu diesem Amte doch nicht besäße[292].

Damit fällt die Forderung nach einem eigenen Herrscherstande fort, dessen Stellung der Verfassung des „Staates" ihr charakteristisches Gepräge verleiht. Die berühmte Einteilung des Platonischen Staatswesens in die Stände der Herrscher, der Krieger und der Gewerbetreibenden wurzelt nämlich in der verschiedenen psychischen Anlage der einzelnen Individuen[293] je nach dem Überwiegen des vernünftigen, des mutartigen und des begehrenden Seelenvermögens. Jeder Stand hat daher seine besondere Tugend: der Herrscherstand die Weisheit, der Kriegerstand die Tapferkeit, der dritte Stand die „Besonnenheit" (σωφροσύνη), die sich im Wesentlichen auf eine freiwillige Unterordnung unter die herrschenden Stände beschränkt, und aus dem Zusammenwirken dieser drei Tugenden, daraus also, daß jeder Stand seine eigene Aufgabe nach besten

Kräften erfüllt, wächst das pflichtgemäße Verhalten der einzelnen Stände gegeneinander und damit die Tugend des ganzen Staates, die Gerechtigkeit, hervor. Daß diese Verschiedenheit der Seelenvermögen und damit der Stände und ihrer Tugenden tatsächlich bestehe, sucht Platon durch eine realistische Anwendung des Satzes vom Widerspruch nachzuweisen, daß nämlich der Antagonismus der Seelenvermögen ihre Wesensverschiedenheit voraussetzt[294]. Aber die Ausführlichkeit dieses Beweises kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Einwände, die Platon selbst vom Sokratischen Standpunkt aus gegen die Unterscheidung einer Mehrheit von Tugenden erhoben hatte, an dieser Stelle nicht sowohl widerlegt als übergangen sind. Denn im Protagoras erscheint sogar die Tapferkeit, die von allen Tugenden noch am ehesten in einen gewissen Gegensatz zur Weisheit gesetzt werden könnte, schließlich als ein Wissen um die wirklichen Gefahren[295] und muß daher auf jede feste Abgrenzung gegenüber dem allgemeinen Begriff der Tugend als des Wissens um das Gute und Böse verzichten. Ja der Laches und der Charmides verwerfen geradezu die im „Staat“ wieder aufgenommenen Definitionen der Tapferkeit als des Wissens um die wirklichen Gefahren und der Besonnenheit als der „Erfüllung der eigenen Aufgaben“, weil der Begriff der wirklichen Gefahren eine Klärung des Begriffs der wirklichen Übel, der Begriff der „eigenen Aufgaben“ eine Klärung des Begriffs des pflichtgemäßen Guten voraussetzen würde[296].

Dem „Staat“ gegenüber bedeuten daher die „Gesetze“ in gewissem Sinn wieder eine Annäherung an den Sokratischen Standpunkt. Zwar wird wiederholt der Unterschied zwischen den vier Kardinaltugenden anerkannt, da aber die „gemeine“ Besonnenheit und die Tapferkeit bereits den Kindern und den Tieren zukommen kann[297], dürfen die einzelnen Tugenden an sich keinen moralischen Wert beanspruchen, solange sie nicht von der Einsicht gelenkt werden. Aber selbst der Begriff dieser höchsten Einsicht ist nicht mehr wie im „Staat“ der einer intuitiven Erkenntnis der absoluten Wahrheit, sondern ganz wie im Protagoras der einer Kunst, das richtige Verhältnis zwischen Lust und Leid herzustellen[298], und darum wird diese oberste Tugend, die allen anderen erst ihren Wert verleiht, auch geradezu der Besonnenheit und der Gerechtigkeit gleich-

gesetzt[299]. Demgemäß besitzt daher auch die „Verähnlichung mit Gott", die hier wie dort als das höchste Ziel des menschlichen Lebens erscheint[300], in beiden Fällen eine ganz verschiedene Bedeutung. Denn im „Staat" fließt die Verähnlichung mit Gott unmittelbar aus der Erkenntnis der Idee des Guten, nach deren Vorbild der Weise sein Leben einrichtet; und diese beseligende Anschauung, der er nur entsagt, um sich, dem Gesetze gehorsam, der Leitung des Staates zu unterziehen, fordert eine Flucht aus der Sinnlichkeit in das Reich der Ideen[301]. Von einer solchen asketischen Weltabwendung findet sich zwar in den „Gesetzen" noch eine Spur[302], sofern aber Platon in bewußtem Widerspruch gegen den Satz des Protagoras G o t t als das Maß aller Dinge und in Anlehnung an eine „alte Formel" das Maß als Vorbedingung aller Ähnlichkeit darstellt, gelangt er zu dem Ergebnis, daß die Verähnlichung mit Gott in einer maßvoll besonnenen Lebensführung als der Ausübung jener höchsten Tugend besteht.

Wie somit alle Tugenden in diese eine Tugend der verständigen Lebensführung zusammenfließen, so wird auch das Staatswesen ein durchaus homogenes. Denn dadurch, daß sich das Wissen, das allen Bürgern gemeinsam sein muß, im Wesentlichen auf eine besonnene Abschätzung der Lebensgüter beschränkt, entfällt die Möglichkeit, die Leitung des Staates einem Stande von Herrscherphilosophen zu übertragen, der dazu durch eine ihm allein verliehene Einsicht befähigt wäre. Wenn auch dafür Vorsorge getroffen ist, daß sich die oberste Aufsichtsbehörde nur aus den einsichtigsten Bürgern zusammensetzt[303], so fordert dieses Amt doch keine weitere Vorbildung, als die gewonnene Überzeugung von der Vorherrschaft des seelischen über das materielle Prinzip und eine gründliche Kenntnis der Astronomie und der Harmonielehre[304]. Anderseits aber wird Handel und Gewerbe den Bürgern überhaupt untersagt und nur zugereisten Ausländern und Freigelassenen gestattet[305], so daß die Bürgerschaft der „Gesetze" im Grund auf den zweiten Stand des „Staates" zusammenschmilzt[306].

Aber die Bestimmungen über die Verfassung dieses Standes erfahren in doppelter Hinsicht eine bedeutsame Veränderung. Denn der außerordentlich geringe Wert, der in den „Gesetzen", offenbar in bewußtem Gegensatz zum

„Staat“, der Tapferkeit zugeschrieben wird[307], verbietet es, der Bürgerschaft eine vorwiegend kriegerische Ausbildung zuteil werden zu lassen, und realpolitische Rücksichten, deren Anerkennung im „Staat“ noch ausdrücklich abgelehnt worden war[308], die Platon aber, seinem eigenen Eingeständnis nach, gezwungen haben, in den „Gesetzen“ von seinen idealen Verfassungsnormen abzugehen[309], fordern eine Aufhebung der — gegenwärtig wenigstens — undurchführbaren Bestimmung eines allgemeinen Kommunismus, der sich im „Staat“ nicht nur auf den gesamten Besitz, sondern auch auf die Weiber und Kinder der Krieger erstrecken sollte. Um jedoch die Anhäufung von Privateigentum in einer Hand und damit die Entstehung übermäßiger Kapitalgegensätze zu verhindern, in der Platon die mächtigste Ursache aller staatlichen Umwälzungen erblickt, wird das ganze Land in 5040 Fideikommisse geteilt[310]. Jedes dieser Fideikommisse besteht aus einem im Zentrum und einem an der Grenze des Landes gelegenen Grundstücke, auf denen je ein Haus errichtet ist, und sein Wert bestimmt somit das Minimum und zugleich auch insofern das Maximum des Besitzes, als die bewegliche Habe eines Einzelnen das Vierfache dieses Wertes nicht übersteigen darf[311]. Nicht so sehr die Qualität als vielmehr die Quantität der Progenitur muß daher die höchste Aufsichtsbehörde überwachen. Denn während sie im „Staat“ die strengsten Verordnungen erließ, um durch prophylaktische Maßregeln, künstlichen Abortus und Kindesaussetzung einer unrichtigen Blutmischung vorzubeugen oder ihre Folgen zu beseitigen[312], muß sie in den „Gesetzen“ wegen der festen Zahl der Fideikommisse ihr Augenmerk namentlich darauf richten, durch Regelung der Geburtenzahl, bei Übervölkerung durch Entsendung von Kolonien, und im entgegengesetzten Fall unter dem Druck der äußersten Not sogar durch Verleihung der Staatsangehörigkeit an Fremde die Dichtigkeit der Bevölkerung konstant zu erhalten[313]. Dagegen scheint Platon hier offenbar die Ergebnisse der Tierzüchtung nicht mehr wie im „Staat“ unmittelbar auf menschliche Verhältnisse übertragen und durch sie eine zwangsweise Regelung der Ehen nach dem Prinzip der geschlechtlichen Zuchtwahl rechtfertigen zu wollen[314], die „Gesetze“ beschränken sich vielmehr darauf, in Übereinstimmung mit dem Politicus eine Mischung der leidenschaftlichen und der ruhigen Temperamente anzuraten[315], ohne jedoch den Unter-

schieden der Naturanlage noch die gleiche Bedeutung zuzuerkennen wie der „Staat", dem sie als Grundlage seiner Ständeeinteilung dienen[294]. Diese Homogeneität des Staates bedingt daher auch eine durchaus gleichförmige Erziehung. Während aber die „Gesetze" an der Bestimmung des „Staates" festhalten, daß die Weiber die gleiche Ausbildung genießen sollen wie die Männer[316], schließen sie nicht mehr einen Teil der Bürgerschaft von der Erziehung aus, wie der „Staat" den dritten Stand, noch machen sie die Zulassung zu dem obersten Staatsamt von einem besonderen wissenschaftlichen Befähigungsnachweis abhängig. Denn wenn auch von den Mitgliedern der obersten Aufsichtsbehörde ein Wissen im Gegensatz zur bloßen Wahrnehmung und Vorstellung gefordert wird[317], so ist doch der theologische, mathematische, musische und astronomische Unterricht, in dem ihre Vorbildung besteht, für alle Bürger vorgeschrieben, während dieser Unterricht im „Staat" bloß die Vorstufe der Dialektik bildet, welche die Erziehung der Herrscher zu Philosophen krönt[318].

Dieser Änderung des Erziehungsplans geht eine bedeutsame Änderung in den Anschauungen Platons über die Kunst parallel. Obgleich er nämlich im Symposion und im Phaedrus[301] dem Schönen insofern einen nicht geringen Wert zuerkannt hatte, als es, selbst noch in der sinnlichen Verhüllung, durch seinen hellen Glanz die Seele zur Erinnerung an die einst geschauten göttlichen Urbilder alles Seins anrege, betrachtet er im „Staat" die Kunst nicht als Schöpferin des Schönen, sondern als Nachbilderin des Sinnlichen[319], und beurteilt daher die künstlerische Darstellung nicht nach ihrem ästhetischen Wert, sondern nach dem Grade ihrer Annäherung an die Wirklichkeit. Von diesem ganz außerästhetischen Standpunkt aus kann daher der Kunst überhaupt keine andere Bedeutung zukommen, als sofern sie sich didaktischen Zwecken dienstbar machen läßt. Und wenn sich auch die Abwendung Platons von der Dichtkunst zur Philosophie nicht „eben erst" zur Zeit der Abfassung des „Staates" vollzogen hatte, so bietet doch das Goethesche Wort von der Strenge gegen abgelegte Irrtümer die einzige Handhabe zum Verständnis der drakonischen Zensurbestimmungen, die Platon daselbst über jede künstlerische Tätigkeit verhängt[288] und vor denen nach seinem eigenen Eingeständnis nur Hymnen auf die Götter und Lob-

lieder auf verdiente Männer bestehen können[320]. Nun wird in den „Gesetzen" zwar auch an der Einrichtung einer Zensur festgehalten[321], es wird aber nicht nur die „nachahmende" Kunst im engeren Sinne, d. h. die dramatische Darstellung, zugelassen, vor der Platon im „Staat" wegen ihrer Gefahr für die Sittlichkeit gewarnt hatte, sondern sie darf sogar ihren Stoff aus dem Gebiet des Possenhaften holen, was im „Staat" streng verpönt gewesen war[322]. Seine Sinnesänderung rechtfertigt Platon durch die einsichtige Bemerkung, daß kein Verständiger hoffen könne, „das Ernsthafte getrennt vom Lächerlichen zu erfassen[323]", die unmittelbar an den Beweis des Sokrates im Symposion anklingt, daß der wahre Tragödiendichter auch imstande sein muß, eine Komödie zu schreiben[324]. Wenn sich trotzdem auch hier noch die Zensur bis auf Tonart und Rhythmus der musikalischen Darbietungen erstreckt[325], so geschieht dies aus keinem anderen Grund, als weil Platon die Musik wegen ihrer unmittelbaren Wirkung auf das Gemüt als wichtigstes Erziehungsmittel betrachtet[326] und daher im Anschluß an ein Wort des Damon in allen musikalischen Neuerungen eine Gefahr für den Bestand der Strafverfassungen erblickt[327], ja sogar in seiner Darstellung der verschiedenen Verfassungsformen, die er durch fortschreitende Sittenverderbnis auseinander entstehen läßt, den ersten Anstoß zu der verhängnisvollen Umwälzung gerade aus der Vernachlässigung der musischen Bildung ableitet.

Ein Verfall des idealen Staates aus inneren Gründen ist allerdings ausgeschlossen. Wenn aber infolge fehlerhafter Berechnung die Termine für die alljährlich einmal stattfindenden Hochzeitsfeierlichkeiten von den zyklischen Perioden abweichen, denen alles kosmische Geschehen unterliegt[328], dann wird die Reinheit der Blutmischung beeinträchtigt, auf der die Trennung der Stände und damit das Wohl des Idealstaates beruht, und der Gegensatz zwischen Naturanlage und Standeszugehörigkeit wird eine Verwirrung des Staatswesens nach sich ziehen, die über die Stadien der Timokratie[329], der Oligarchie und der Demokratie schließlich zur Tyrannis als der verwerflichsten Staatsform führen muß. Den Prozeß dieses Verfalls schildert Platon in einem Sittengemälde, das die fortschreitende Entartung einer Familie im Verlauf einiger Generationen darstellt[330].

In den gegenwärtigen Staaten bleibt ja dem wahren Weisen

nichts anderes übrig, als sich in öffentlichen Angelegenheiten einer vorsichtigen Zurückhaltung zu befleißigen, „wie einer, der beim Unwetter unter eine Mauer tritt, wenn der Sturm Staubwolken und Regenschauer einhertreibt[331]". Den Sohn dieses Weltabgewandten vermag unverständiger Zuspruch leicht zu ehrgeizigem Streben nach Verwirklichung seiner hochfliegenden Pläne anzustacheln. Aber der angeborene Hochsinn, mit dem er seine Ziele verfolgt, stürzt ihn nur allzubald ins Verderben; Verbannung, Tod, Verlust seiner Habe sind das Ende seiner Laufbahn. Der Sohn des Ehrgeizigen kennt darum keine andere Sorge, als die Trümmer des väterlichen Vermögens zusammenzuhalten und zu vermehren. Der Geschäftsgeist überwuchert alle anderen Regungen, und nur eine gewisse Lebensklugheit und die Rücksicht auf den äußeren Anstand bilden ein Gegengewicht gegen die Verlockungen, denen seine ungefestigte Seele ausgesetzt ist. Nicht mehr imstande, seinem Sohn eine angemessene Erziehung angedeihen zu lassen, nicht imstande, durch Beispiel und Zuspruch auf ihn einzuwirken, muß der Gewinnsüchtige es schließlich mit ansehen, daß sich der Jüngling nicht mehr auf die Befriedigung der notwendigen und natürlichen Bedürfnisse beschränkt, sondern sich einem ungebundenen Lebensgenuß ergibt, der zwar mit zunehmendem Alter durch eine Art natürlicher Selbststeuerung geregelt, aber doch allein von dem Prinzip der Prinzipienlosigkeit beherrscht wird. In dem Sohn dieses „Lebenskünstlers" endlich vollendet sich die Tragödie der Familie. Ohne jede Erziehung aufgewachsen, die als Beschränkung der individuellen Freiheit hätte erscheinen können, ist er haltlos allen Versuchungen preisgegeben. Das Leben in Saus und Braus, dem er sich in die Arme wirft, verschlingt immer größere Summen, bald ist seine eigene Habe vertan, er beginnt sich zuerst heimlich, dann mit offener Gewalt an dem Vermögen seiner Eltern zu vergreifen, bis auch diese Quelle versiegt und er zum Einbrecher, Straßenräuber und Tempelschänder herabsinkt, zum Ebenbild jenes Tyrannen, der in unersättlicher Herrschgier zum Sklaven seiner eigenen Gelüste geworden ist.

6. PLATONS SEELENLEHRE.

Diese „Histoire naturelle et sociale d'une famille" mit ihrer ungemein feinen Charakterschilderung weist unmittelbar

wieder auf den engen Zusammenhang zwischen der Staatslehre und der Psychologie Platons hin. Denn auch hier tritt der Verfall nur dadurch ein, daß die niedrigeren Seelenvermögen, das Mutartige und das Begehrliche, nacheinander die Herrschaft an sich reißen, die der Vernunft gebührt, bis keines von ihnen die ihm von Natur aus angewiesene Stellung einnimmt und die ihm eigentümliche Aufgabe erfüllt, sondern ein Zustand der schrankenlosen Anarchie und damit der vollendeten Ungerechtigkeit eintritt.

Die Lehre von den drei Seelenteilen erhält im Timaeus ihre psychologische Fundierung, sofern hier der Einsicht das Gehirn, dem Mutartigen das Herz und dem begehrlichen Seelenteil der Raum zwischen Nabel und Zwerchfell als Sitz zugewiesen wird[332].

Aber es läßt sich nicht leugnen, daß diese Trichotomie, die ihre mythische Darstellung in dem Gleichnis des Phaedrus findet, in offenem Widerspruch zum Phaedon steht, der die Einheit der Seele zu lehren scheint[333], und dieser Widerspruch wiegt um so schwerer, als der Phaedon die Unsterblichkeit der Seele gerade auf ihre Unauflöslichkeit und diese wiederum auf ihre Verwandtschaft mit den Ideen begründet.

Platon hat den Widerspruch offenbar sehr wohl gesehen[334], wenn er im „Staate" zunächst die Sonderung der einzelnen Seelenvermögen aus dem Satz vom Widerspruch ableitet, schließlich aber selbst einwendet, die Seele könne schwerlich unsterblich sein, wenn sie aus einer Mehrheit von Bestandteilen zusammengesetzt zu denken sei[335].

Worin Platon jedoch die Lösung dieses Widerspruchs gefunden hat, läßt sich schwer entscheiden. Einerseits nämlich erscheint die Einfachheit der Seele keineswegs als die conditio sine qua non ihrer Unsterblichkeit, denn selbst der Phaedon scheint sich damit zu begnügen, „wenn die Seele wenigstens nahezu unauflöslich" wäre, und der „Staat" leugnet ihre Unsterblichkeit nur unter der Voraussetzung, daß sie sich nicht der schönsten Zusammensetzung erfreue. Will man daher annehmen, daß Platon die Seele für zusammengesetzt und trotzdem für ewig gehalten habe, „weil ihre Zusammensetzung so vollkommen sei, daß sie nicht aufgelöst werden könne[336], so läßt sich zwar kein positiver Beleg für die Richtigkeit dieser Auffassung erbringen, man dürfte aber immerhin an den

Timaeus erinnern, wo es der Demiurg für ein Werk des Bösen erklärt, „lösen zu wollen, was schön zusammengefügt ist und was sich richtig verhält[337]". Wenn jedoch der „Staat" andererseits ausführt, das wahre Wesen der Seele könne überhaupt nicht durch eine empirisch-psychologische Analyse, sondern nur durch einen Akt gnostisch-ontologischer Intuition[338] gefunden werden, in dem es von allen körperlichen Schlacken gereinigt erscheint, „wie der Meergott Glaukos, wenn man die Steine und Muscheln abschlüge, die sich an seine zerschundenen Glieder angesetzt haben", so liegt es nahe, bereits hier eine Andeutung der im Timaeus ausdrücklich verkündeten Lehre zu suchen, daß nur die von Gott selbst geschaffene Vernunft unsterblich sei, während die beiden anderen Seelenvermögen, deren Bildung er den Untergöttern überlassen habe, zugleich mit dem Leibe zugrunde gehen, an den sie durch unauflösliche Bande gefesselt seien[339].

Dieser Auffassung steht jedoch eine andere Schwierigkeit entgegen. Denn in den eschatologischen Mythen des Staates und des Phaedrus[340] wird die Seele nach ihrer Trennung vom Körper und nachdem sie für ihr Erdenleben Lohn oder Strafe empfangen hat, vor die Wahl gestellt, in welcher Inkarnation sie ihr neues Leben verbringen will. Da jedoch die Entscheidung keineswegs immer eine vernunftgemäße ist, so müssen offenbar „Begierden und Lüste" auch dann noch die Macht haben, das Urteil der Seele zu verblenden, wenn sie bereits vom Leibe getrennt ist, wie es der Phaedon geradezu ausspricht[341]. Was Platon zu dieser Konsequenz drängt, ist sein unerschütterlicher Glaube an die Güte Gottes, dem ein Abfall der Seele von der Tugend nur als deren eigenes Verschulden erscheinen kann. „Der Dämon kürt nicht euch, sondern ihr wählt euren Dämon. Die Verantwortung trägt, wer wählt: Gott trägt sie nicht!", — das sind die Worte, die der „Herold des Lachesis" an die Seelen richtet, bevor sie ihr Lebenslos ziehen[342].

Im Timaeus ist die Schwierigkeit, auch noch die vom Körper getrennten Seelen von Begierden bewegt zu denken, dadurch vermieden, daß die Reinkarnation in einem niedrigeren Wesen nicht auf den freien Willen der Seele zurückgeführt wird, sondern als eine Läuterung aufzufassen ist, die Gott wegen der Sündhaftigkeit ihres früheren irdischen Lebens über sie verhängt. Und wenn es heißt, daß Gott

diese Strafbestimmungen im vorhinein getroffen habe, um nicht an dem späteren Sündenfall der Seelen schuld zu sein, so liegt darin offenbar eine Wiederholung des Eingeständnisses, daß Gott das Böse nur „nach Möglichkeit“ aus der Welt zu verbannen vermocht habe[343], daß aber die „Macht des Zwanges“ der „Macht der Vernunft“ stets entgegenwirke[344], wie ja denn selbst die unsterbliche Seele aus den Prinzipien des „Selben“ und des „Anderen“ gemischt ist. Aber von dieser Beschränkung der göttlichen Allmacht durch eine antagonistische Potenz, wie sie sich in den „Gesetzen“ zu der „bösen Weltseele“ verdichtet, ist in den früheren Dialogen Platons nicht die Rede. Um die Sündhaftigkeit der Seele mit der Güte Gottes zu vereinen, bleibt ihm daher nur der Ausweg, alle Schuld im Sinne des Indeterminismus auf die eigene Entschließung der Seele abzuwälzen. Aber das Postulat der göttlichen Allmacht führt, wie jeder derartige Versuch einer Theodizee, diesen Indeterminismus in einen Prädeterminismus über. Wenn Gott die gesamte Welt geschaffen hat, dann muß offenbar auch die übersinnliche Natur der Einzelseele aus seiner Hand hervorgegangen sein, und da es nur von dieser Anlage abhängen kann, ob sich die Vernunft durch die Begierden blenden läßt oder nicht, so muß bereits Gott selbst die einen Seelen zur Verdammnis, die anderen zur ewigen Seligkeit bestimmt haben. Die „Herrenlosigkeit“ der Tugend[342] kann demgegenüber nur bedeuten, daß keine Seele durch äußeren Zwang, jede vielmehr nur durch ihre innere Entscheidung zu der Wahl ihres Lebensloses getrieben werde, nicht aber, daß auch die falsche Wahl eine f r e i e Willensentschließung darstelle[345]. Denn gerade durch die Einsicht in den wahren Sinn des Sokratischen Satzes, daß alles Fehlen unfreiwillig sei, hatte sich Platon über den populären Indeterminismus erhoben, daß für alle Handlungen des Menschen nur sein eigener „freier Wille“ verantwortlich zu machen sei, und damit zugleich eine vertiefte Auffassung des Persönlichkeitsbegriffes gewonnen. Denn gibt es Handlungen, die der Mensch nicht mit „freiem Willen“ begeht, so kann er nicht als empirisches Individuum, wohl aber kann und muß er als metaphysisches Wesen dafür verantwortlich gemacht werden, daß seine Vernunft so schwach war, sich von einem alogischen Prinzip irreführen zu lassen. Ist daher der Mensch ein Geschöpf des

allmächtigen Gottes, so kann wiederum nur Gott dem alogischen Prinzip die Macht verliehen haben, das Urteil der Vernunft zu verwirren, und so geht der allmächtige Gott seiner Allgüte verlustig.

Ob Platon diese Konsequenz selbst eingesehen hat, muß deshalb fraglich erscheinen, weil er gelegentlich die moralische Verfassung der Seele[346] erst von der Wahl ihres Lebensloses abhängig macht, ohne zu bedenken, daß der Versuch, den Abfall der Seele als Folge einer freien Willensentscheidung darzustellen, insofern ein Hysteron-Proteron enthält, als ja doch nur die moralische Verfassung der Seele ihre Wahl bestimmen kann. Tatsächlich aber würde aus den beiden Prämissen, daß die Seele auch in ihrem überirdischen Leben eine falsche Wahl treffen könne und daß diese Wahl eben wegen ihrer Falschheit offenbar eine unfreiwillige sein müsse, unmittelbar die Konsequenz folgen, daß sich die Macht jenes alogischen Prinzipes nicht mit der Allmacht eines allgütigen Gottes verträgt, und wenn sich dieser Gedankengang auch vielleicht nicht über die Schwelle des Bewußtseins zu heben vermochte, so mag er Platon doch zur Anerkennung einer antagonistischen kosmischen Potenz gedrängt haben, durch die er die Güte Gottes, wenngleich auf Kosten seiner Allmacht, retten zu können vermeinte. Allerdings muß unter dieser Voraussetzung jeder Seele erst recht ihr Schicksal durch das Zusammenwirken der beiden Potenzen vorherbestimmt sein, und es bleibt nicht weniger rätselhaft als zuvor, wie die „Sehnsucht nach dem Körperlichen" auch noch in der körperlosen Seele zurückbleiben und sie zur Wahl eines schlechteren Lebens veranlassen könne[347], wenn die Unsterblichkeit der Seele ihre Einheit voraussetzt, andererseits aber das radikal Böse in der menschlichen Natur gerade nach Platonischen Prinzipien eine Mehrheit von Seelenvermögen fordert. Die Frage, wie Platon diese Aporie zu lösen versucht hat, muß daher mit einem Non liquet beantwortet werden, ein Ergebnis, das bei der Unklarheit des Begriffs der Seelen„teile" schließlich nicht allzusehr überraschen kann.

Kaum zweifelhaft erscheint dagegen die Stellung Platons zum Problem der individuellen Unsterblichkeit. Daß die eschatologischen Mythen Platons den Glauben an ein Fortleben des Individuums nach dem Tod voraussetzen, konnte natürlich niemals bestritten werden. Wohl aber meinte man

zwischen einer „mythologischen“ und einer „philosophischen“ Auffassung Platons unterscheiden und den Mythen eine bloß metaphorische Bedeutung beilegen zu müssen, weil sich die ideale Natur der menschlichen Seele mit ihrer Individualität nicht vertrage. Denn die Ideen seien allgemeine Prinzipien, die erst durch ihre Einbildung in die Materie das Individuelle schaffen, so daß die Seele nicht zugleich als Idee und als individuelle Einheit betrachtet werden dürfe. Alle Unsterblichkeitsbeweise Platons böten vielmehr „nur eine Begründung des Idealismus überhaupt, indem in der Welt, welche entsteht und vergeht und beständig fließt, das ideale Prinzip nachgewiesen wird, welches nicht aus dem Materiellen zu erklären ist, sondern den Grund aller Erkenntnis und alles Wesens und alles Guten bildet[347]“.

Diese Auffassung beruht jedoch auf durchaus ungerechtfertigten Voraussetzungen. Kann nämlich dem Widerspruch gegen die substantielle Natur der Ideen keine Berechtigung zuerkannt werden, so enthält der Begriff substantialisierter Allgemeinbegriffe gewiß eine Schwierigkeit, die den Wert der Platonischen Ideenlehre für jede andere als eine ästhetisch-wertende oder historisch-genetische Betrachtungsweise vernichten mag, gerade die objektive Bestimmtheit der Ideen aber, die zu ihrer Substantialisierung führt, verleiht ihnen den Charakter individueller Wesenheiten.

Daß ferner die individuelle Seele wegen ihrer Ewigkeit als Idee zu gelten habe[348], setzt eine unzulässige Umkehrung des Satzes voraus, daß alle Ideen ewig seien. Die ideale Natur der menschlichen Seele bildet so wenig die logische Folge wie die ontologische Voraussetzung ihrer Ewigkeit, da Platon ja nur die Verwandtschaft der Seele mit den Ideen behauptet[349], ohne sie jemals selbst den Ideen unmittelbar zuzurechnen. Dadurch erhält nun allerdings die Seele an sich und nicht bloß infolge der Vermischung des idealen mit dem materialen Prinzip eine ganz eigenartige Mittelstellung zwischen empirisch-individuellen und ideal-allgemeinen Wesenheiten, es dürfte dann aber der Begriff einer individuellen Seele erst recht nicht deshalb als unplatonisch verworfen werden, weil ihm ein für die Ideen charakteristisches Merkmal abginge.

So wenig also der Begriff der individuellen Unsterblichkeit einen unmittelbaren Widerspruch gegen die Prinzipien der Platonischen Philosophie enthält, so unberechtigt ist

andererseits die Forderung, ihn aus diesen Prinzipien rein deduktiv abzuleiten. Wenn daher auch der „metaphysische Ort“ der Seele keineswegs eindeutig bestimmt erscheint, so darf man diese Unklarheit doch nicht dadurch hinweginterpretieren, daß man den neuplatonischen Begriff einer überindividuellen Weltseele, aus der die individuellen Seelen emanieren und in die sie nach dem Tode wieder zurückkehren, wegen ihrer leichteren Vereinbarkeit mit Platonischen Prinzipien unbedenklich als Platonisch ausgibt[350]. Denn die Platonische Unsterblichkeitslehre enthält nicht einmal einen ausdrücklichen und eindeutigen Hinweis auf den Begriff einer überindividuellen Weltseele, der doch bei seiner Wichtigkeit offenbar eine ausführliche Darlegung gefordert und eine ganz andere mythologische Einkleidung gestattet hätte, während die Individualität der Einzelseele, selbst wenn sie nirgends ausdrücklich gelehrt wäre, doch offenbar für Platon die selbstverständliche Voraussetzung der Beweise für ihre Unsterblichkeit bildete.

Einer von diesen Beweisen namentlich läßt sich nur durch die gezwungenste Interpretation in panpsychistischen Sinn umdeuten, daß nämlich alle begriffliche Erkenntnis (μάθησις) bloße Erinnerung an die Ideen sei, und die Seele daher vor ihrer Geburt einer Anschauung der Ideen teilhaftig gewesen sein müsse[139], die durch das Korollar ergänzt wird, daß die Seele ihre Bildung und Erziehung in den Hades mitnehme[351]. Daß aber auch den übrigen Unsterblichkeitsbeweisen der Glaube an ein individuelles Fortleben der Seele nach dem Tod zugrunde liegt, wird jedem Unbefangenen unmittelbar einleuchten.

So heißt es, daß jeder Zustand sich nur aus dem entgegengesetzten Zustand, Hitze z. B. nur aus Kälte und umgekehrt, entwickeln könne. Das gegenwärtige Leben setze daher einen vorausgegangenen Aufenthalt im Hades voraus, und aus der immerwährenden Erneuerung des Lebens sei auf eine Periodizität von Leben und Tod zu schließen[352]. Ist ferner die Seele als Objekt wie als Subjekt einer bloß begrifflichen, aber nicht anschaulichen Erkenntnis der Welt der Ideen verwandt, so muß sie wie diese unvergänglich und ewig sein[353]. Aber auch die Pythagoräische Auffassung der Seele als einer bloßen Harmonie[354] ist unzutreffend, weil die Harmonie keine Grade besitzt, alle Seelen daher vollkommen harmonisch sein müßten, was nicht zutrifft,

und weil die Seele überdies vom Leib unabhängig ist, während die Harmonie von den Elementen abhängt, aus denen sie zusammengesetzt ist, und durch deren Zerstörung sie vernichtet wird[355]. Daß aber die Seele vernichtet werden könnte, obzwar der leibliche Tod über sie als höheres Wesen keine Macht hätte, wird durch einen langwierigen dialektischen Beweis widerlegt[356]. Der „zureichende Grund des Seins" aller Dinge liegt allein in ihrer Teilnahme an den entsprechenden Ideen. Jede Zustandsänderung eines Dinges setzt daher voraus, daß die Idee des einen Zustandes verschwinde oder vernichtet werde, wenn ihr Träger den entgegengesetzten Zustand annimmt, da sie sich ja wegen ihrer starren Unveränderlichkeit niemals selbst in ihr Gegenteil verwandeln kann. Nun gibt es andererseits Gegenstände und Begriffe, die eine Bestimmung nur durch eine Idee, nicht aber durch ihr Gegenteil zulassen, wie dem Feuer stets die Bestimmung der Hitze, der Zahl 3 stets die Bestimmung des Ungeraden zukommt. Wenn daher eine Idee angetroffen wird, die notwendig mit einem bestimmten Gegenstand verbunden ist, so kann dessen Vorhandensein aus dem Vorhandensein der Idee geschlossen werden, und wenn umgekehrt aus dem Vorhandensein der Idee auf das Vorhandensein des Gegenstandes geschlossen werden darf, so bildet dieser Gegenstand gewissermaßen den Realgrund für das Vorkommen jener Idee. Nun besteht ein solches Verhältnis zwischen der Seele und der Idee des Lebens. Wo Leben ist, da muß auch Seele sein, und wenn daher die Idee des Lebens der Seele notwendig zukommt, so kann diese nicht durch den Tod vernichtet werden; eine andere Vernichtung aber ist nach dem Willen der Götter nicht anzunehmen[357], die Seele muß also im Tod verschwinden.

Diesen dialektischen Nachweis des Lebens als einer unabtrennbaren Bestimmung der Seele ergänzt der Phaedrus durch einen naturphilosophischen Beweis, daß nämlich die Seele als Prinzip des Lebens auch das Prinzip der Selbstbewegung der belebten Körper darstelle und darum unsterblich sein müsse, weil alles, was sich selbst bewege, den Ursprung der Bewegung in sich trage, daher ungeworden und nach eleatischen Voraussetzungen zugleich unvergänglich sei[358]. Der Beweis des „Staates" hingegen knüpft unmittelbar an jenen dialektischen Gedankengang des

Phaedon an, indem er die Seele deshalb für unsterblich erklärt, weil sie durch ihre innere Schlechtigkeit, die Ungerechtigkeit, nicht vernichtet werde, jedes Wesen aber nur durch seine immanente Schlechtigkeit, nicht durch äußerliche Übel zugrunde gehen könne[359], und enthält ein bedeutsames Korollar, das wiederum einer panpsychistischen Deutung widerspricht, daß nämlich der Seelen stets gleich viele bleiben müssen; denn die Zahl der Unsterblichen könne weder vermindert noch vermehrt werden, weil sonst Unsterbliches aus Sterblichem entstehen und daher schließlich alles Sterbliche in Unsterbliches übergehen müßte[360].

Wenn aber auch diese Beweise nicht schlüssig sind, so liegt darin[361] doch keineswegs eingeschlossen, daß Platon selbst kein anderes Ziel verfolgt habe, als die Ewigkeit eines idealen, der Materie immanenten Prinzipes im Sinne der Athanasianischen Parusie zu verteidigen[362]. Diese Auffassung der Platonischen Unsterblichkeitslehre und die aus ihr abgeleiteten Einwände gegen den Begriff einer individuellen Seele entbehren nicht nur einer „haltbaren Begründung", sondern die endgültige Entscheidung der Frage scheint sich vielmehr aus den ethischen Anschauungen Platons zu ergeben, die nach dem Früheren ein Fortleben der Persönlichkeit nach dem Tode unbedingt erfordern.

Tritt die empirische Psychologie Platons an systematischer Bedeutung natürlich hinter seiner metaphysischen Seelenlehre zurück, und hat er selbst ihr gerade wegen des Mangels einer rationalen Begründung wohl nur untergeordneten Wert beigemessen, so prägt sich seine synoptische Veranlagung doch nicht minder deutlich in dem Versuch aus, die Mannigfaltigkeit der Bewußtseinsinhalte nach obersten Gattungen zu gliedern, und die von der modernen Psychologie zu klassifikatorischen Zwecken auch heute noch festgehaltene Trennung der „Seelenvermögen" in Vernunft, Gefühl und Wille oder Begehren bietet offenbar ein nahes Analogon zu der Platonischen Dreiteilung. Wenn daneben auch die Einteilung der intellektuellen Fähigkeiten nach dem Organ und dem Gegenstand der Erkenntnis geringere Bedeutung besitzt[363], so enthält sie doch nicht nur die wichtige, wenn auch nicht vom psychologischen Standpunkt aus getroffene Unterscheidung zwischen Wahrnehmung und Vorstellung, sondern namentlich die für die Psychologie der Mathematik überaus bedeutsame Einsicht,

daß die „reine Anschauung" zwar von einer sinnlichen Darstellung der mathematischen Größen ausgeht, aber nicht diese selbst zu ihrem eigentlichen Gegenstand hat.

Daß die erste Formulierung der beiden „Assoziationsgesetze" auf Platon zurückgeht, wurde bereits im Früheren erwähnt[139], und wenn auch die griechischen Denker schon frühzeitig ihr Augenmerk auf die Sinnestäuschungen gerichtet hatten, die ja geradezu ein Fundament der Herakliteischen Lehre vom ewigen Fluß der Erscheinungen bilden, so dürfte doch die Konstatierung des Simultankontrastes[364], dessen selbst Demokrits Farbenlehre noch keine Erwähnung tut, auf eine eigene Beobachtung Platons zurückgehen.

Gerade die Tatsache aber, daß Platon an dem Erkenntnisvorgang nicht sowohl psychologisches als vielmehr erkenntnistheoretisches Interesse nimmt, bringt es mit sich, daß sich seine psychologischen Untersuchungen vornehmlich auf die emotionalen Elemente des Seelenlebens konzentrieren. Namentlich der Philebus zeigt in engem Anschluß an den „Staat" bemerkenswerte Ansätze zu einer Theorie der Gefühle.

Phänomenologisch lassen sich drei Arten von Gemütszuständen: lustbetonte, unlustbetonte und indifferente[365], genetisch drei Entstehungsarten der Gefühle: aus rein körperlichen, rein geistigen und geistig-körperlichen Ursachen unterscheiden[366]. Die körperlichen Vorgänge, als deren Folgen die Gefühle erscheinen, bestehen in Störungen und Wiederherstellungen des physiologischen Gleichgewichtes in der Weise, daß jede Störung des Gleichgewichts Schmerz, die Wiederherstellung dagegen Lust verursacht[367]. Voraussetzung dieses psychophysischen Zusammenhanges ist nur, daß die Intensität der physiologischen Prozesse eine gewisse „Reizschwelle" überschreitet, d. h., daß sie nicht zu gering ist, um überhaupt ein psychisches Korrelat auslösen zu können[368]. Die Tatsache, daß die körperliche Lust das Symptom der Wiederherstellung eines objektiven Gleichgewichtszustandes bildet, mag nun einer rein negativen Auffassung der Lust als bloßer Aufhebung eines unlustbetonten Reizes Vorschub geleistet haben und ihr sogar eine gewisse Berechtigung verleihen[369]. Wie sich aber Platon gegen den offenbar von den Herakliteern unternommenen Versuch wendet, das Vorkommen indifferenter Gemütszustände deshalb a priori zu leugnen, weil ein stabiler

Gleichgewichtszustand des Organismus überhaupt nicht vorkomme[368], so betont er gegenüber der kynischen Identifikation von Lust und Schmerzlosigkeit den positiven Charakter der wahren Lust[365], obschon er den positiven Lustcharakter im allgemeinen auf einen täuschenden Schein zurückführt, der bloß dadurch entsteht, daß ein an sich indifferenter Gemütszustand durch den Kontrast zu einem vorhergehenden Unlusterlebnis selbst als lustbetont erscheint[370]. Das bezieht sich natürlich in erster Linie auf Gefühle körperlicher Lust, die sich auf Grund einer unmittelbaren Übertragung physiologischer Theorien auf psychologisches Gebiet als an sich indifferente Gemütszustände darstellen mochten, wenn sie lediglich auf der Wiederherstellung eines physiologischen Gleichgewichtszustandes beruhen sollten. Daneben aber gilt dieses Kontrastprinzip im allgemeinen auch für die geistigen und daher jedenfalls auch für die geistig-körperlichen Gefühle, obgleich deren im „Staat" noch nicht ausdrücklich Erwähnung getan wird, und es kann überhaupt nur für diese beiden Gruppen von Gefühlen zur Ableitung der Unlust aus ihrem Gegenteil verwertet werden, weil nur auf geistigem Gebiet eine an sich indifferente Bewußtseinslage dadurch Unlustcharakter annehmen kann, daß sie einem Lusterlebnis nachfolgt. Die Einschränkung dagegen, daß nur Lust-, nicht aber Unlusterlebnisse auf Täuschung beruhen können[371], muß sich offenbar aus dem Grund allein auf die körperlichen Gefühle beziehen, weil die Wiederherstellung eines physiologischen Gleichgewichtszustandes der Theorie zufolge eben nur körperliche Lust, nie aber auch noch scheinbare Schmerzen zur Folge haben kann.

Ist also die Entwicklung der Gefühle aus ihren Gegensätzen schuld daran, daß an sich indifferente Gemütszustände durch Sukzessivkontrast die entgegengesetzte Gefühlsbetonung erhalten, so besteht ein anderer Anlaß zu Gefühlstäuschungen darin, daß alle Lustaffekte ihre höchste Intensität erst durch einen Simultankontrast zu gleichzeitig gegebenen Unlustgefühlen erreichen[372]. Dies gilt nicht nur für die sinnliche Genußfähigkeit, deren Maximum einen Zustand pathologisch gesteigerter Empfindlichkeit voraussetzt, sondern auch für die beiden anderen Klassen von Gefühlen. Rein geistige Gefühle nämlich entspringen aus der bloßen Erwartung zukünftiger Lust oder Unlust[373], und Platon

bemüht sich nachzuweisen, daß namentlich die komplexen ästhetischen Genüsse, die einen rein psychischen Ursprung haben, auf einer Mischung von Lust und Unlustgefühlen beruhen[374].

Das Gleiche muß offenbar für die körperlich geistigen Gefühle zutreffen, die den Zustand des Begehrens ausmachen, denn dieser stellt sich der psychologischen Analyse als Verbindung eines sinnlichen Unlustgefühls mit dem „geistigen" Gefühl der Erwartung einer kommenden Lust dar[375]. Kein einziger Affektzustand enthält daher eine ungetrübte und reine Lust, diese kann vielmehr nur in den elementar-ästhetischen und intellektuellen Gefühlen gefunden werden, die aus „reiner Anschauung" oder aus der Beschäftigung mit den Gegenständen wissenschaftlicher Forschung entspringen[376], und wenn Platon gelegentlich nur Gehör und Gesicht als Faktoren des höheren ästhetischen Genusses anzuerkennen scheint[377], so schreibt er doch unter den niederen Sinnen namentlich dem Geruch eine nicht unwesentliche elementarästhetische Bedeutung zu.

Den psychophysischen Zusammenhang zwischen Gefühl und Empfindung endlich sucht der Timaeus[378] näher auszuführen, indem er als Vorbedingung für das Zustandekommen eines psychischen Phänomens eine durch die Beweglichkeit ihrer Elemente dazu bestimmte Leitungsbahn fordert, auf der sich der physische Reiz bis zum Bewußtsein fortpflanzen könne, das hier schlechhin mit dem vernünftigen Seelenheil identifiziert wird. Vermöge sich der Reiz auf dieser Leitungsbahn ganz ungehindert fortzupflanzen, so rufe er eine gefühlsfreie Empfindung hervor, erzeuge dagegen erst dann ein Gefühl, wenn die Leitungsbahn infolge der geringeren Beweglichkeit ihrer Elemente seiner Verbreitung einen größeren Widerstand entgegensetze. Da nun durch jeden Reiz das physiologische Gleichgewicht des Organismus entweder gestört oder wiederhergestellt werde, und da überdies der Widerstand gewisser Leitungsbahnen gegen die störende und die wiederherstellende, in moderner Terminologie also etwa gegen die dissimilatorische und die assimilatorische Wirkung der Reize ein verschiedener sei, so erkläre sich daraus die Tatsache, daß einerseits der Ausgleich einer durch äußere Verletzungen verursachten und von einem Schmerzgefühl begleiteten physiologischen Störung ohne Lustgefühl erfolge, andererseits die physio-

logische Störung, deren Ausgleich von dem Lustgefühl eines Wohlgeruches begleitet sei, kein Unlustgefühl voraussetze, obzwar sich diese Theorie nicht gerade aufs beste mit der Bestimmung verträgt, daß der elementarästhetische Genuß an Wohlgerüchen deshalb ein besonders reiner und „täuschungsfreier" sei, weil gerade er nicht auf der Wiederherstellung eines physiologischen Indifferenzzustandes beruhe.

Daß aber ganz im allgemeinen die habituelle Disposition zu heftigen Affekten nur als eine Krankheit betrachtet werden darf[379], ist nach dem Früheren klar, und Platon steht daher nicht an, diese Krankheiten der Seele in gleicher Weise wie die des Körpers auf Kreislaufstörungen zurückzuführen[380].

Kann nun allerdings das physiologische Grundprinzip der Platonischen Gefühlslehre nicht auf unbedingte Originalität Anspruch erheben, da bereits Empedokles die Unlust aus einer Dissimilation, die Lust aus einer Reassimilation der Körpersubstanz abgeleitet hatte[381], so gilt dies noch in höherem Maße von Platons eigentlicher Sinnesphysiologie. Namentlich der Versuch, die Wahrnehmungsakte[382] als zentrifugale materielle Prozesse, also die Vereinigung des subjektiven mit dem objektiven Faktor der Empfindung ganz materialistisch als die Mischung einer stofflichen Emanation aus dem Inneren des Körpers mit einer von außen eindringenden materiellen Substanz darzustellen, zeigt die durchgehende Abhängigkeit, in der Platon hier von der jüngeren Naturphilosophie steht, und wenn es auch vor allem Empedokles ist, dem er die Ausdrücke „Mischung" und „Entmischung" (σύγκρισις und διάκρισις), das allgemeine Prinzip der Anziehung des Gleichen durch das Gleiche, daneben aber auch so spezielle Einzelheiten wie die Erklärung des Atemholens durch ein Alternieren von Haut- und Lungenatmung[383] und die Auffassung des Blutes als des eigentlichen Leiters der psychischen Erregung entnommen hat, so erinnert daneben Platons physikalisch-physiologische Ableitung der einzelnen Sinnesqualitäten unmittelbar an Demokrit, was um so bemerkenswerter ist, als Platon, wie bereits das Altertum gemerkt hatte[384], seines großen Zeitgenossen nirgends Erwähnung tut, seiner Lehre vielmehr so feindlich gegenübergestanden sein soll, daß besonnene Freunde ihn von einem Autodafé sämtlicher

Werke Demokrits, deren er habhaft werden konnte, nur durch den Hinweis auf die Zwecklosigkeit einer solchen Demonstration abhalten konnten.

7. PLATONS NATURLEHRE.

Wenn dieser Anekdote wohl auch nicht mehr Wert zukommt als den übrigen Klatschgeschichten, die über Platons Unduldsamkeit verbreitet waren, so kann doch sein auffallendes Stillschweigen tatsächlich nur einen persönlichen Grund gehabt haben. Welcher Art dieser Grund gewesen sein mag, ist nun allerdings nicht allzuschwer einzusehen: es ist die Verachtung des Naturphilosophen, der auf Grund apriorischer Deduktionen eine unmittelbare Einsicht in das Wesen der Natur zu gewinnen glaubt, gegen die mühsame, auf empirische Beobachtung gegründete Induktion des Naturforschers. Mit eigentlicher Naturwissenschaft hat sich Platon jedenfalls erst ziemlich spät zu beschäftigen begonnen, denn der übermächtige Einfluß der Sokratischen Dialektik ließ für andere als rein ethische Probleme keinen Raum, und so ist die Aufmerksamkeit Platons vermutlich erst auf seinen Reisen und namentlich während seines Aufenthaltes in Unteritalien durch den Verkehr mit seinen Pythagoräischen Freunden nachdrücklich auf Mathematik und Physik hingelenkt worden. Aber die wissenschaftliche Methode der Pythagoräer war gerade infolge des Übergewichts, das sie der Mathematik einräumten, eine vorwiegend deduktive. So übertrug bereits Philolaos die Unterschiede der regelmäßigen Polygone auf die Atomgestalten der vier Elemente, — die Atome der Erde sollten als Würfel, die des Feuers als Tetraeder, die der Luft als Oktaeder und die des Wassers als Ikosaeder gebildet sein, während das Dodekaeder den der Kugel und damit der umhüllenden Sphäre des Weltalls ähnlichsten Körper darstellt[385], — und Platon, der diese Lehre unverändert übernimmt[386], mochte gerade in der apriorischen Ableitung den auszeichnenden Unterschied des Pythagoräischen vor dem Leukipp-Demokriteischen Atomismus erblicken, der durch den Verzicht auf eine apriorische Bestimmung eine dem griechischen Ethos so verhaßte Unendlichkeit der Elemente und Atomgestalten einzuführen gezwungen war.

Die unmittelbare Abhängigkeit der Platonischen Physik

von Pythagoräischen Vorstellungen hat ihm, wie schon gesagt, bereits im Altertum den Vorwurf des Plagiats zugezogen[178], und der Einfluß Pythagoräischer Lehren ist tatsächlich auch dort nicht zu verkennen, wo sich Platon nicht, wie in dem eben angeführten Fall, auf eine Reproduktion der Überlieferung beschränkt. Eben darum kann aber Platons Naturlehre, die er ja selbst wegen der geringen Sicherheit ihrer Ergebnisse nur als ein verständiges und passendes Spiel bezeichnet[387], nicht wohl als wesenseigener Bestandteil seiner Philosophie gelten. Nur die astronomischen Anschauungen Platons dürfen deshalb einen originalen Wert beanspruchen, weil sie in gewissem Sinn die Epizyklentheorie vorbereiten. Zwar läßt er sich, darin sogar im Gegensatz zu der älteren Pythagoräischen Lehre von der Bewegung der Erde um das Zentralfeuer, durch die Macht des Sinnenscheines zum Verharren auf dem geozentrischen Standpunkt bestimmen, und wenn er andererseits die Annahme von den Pythagoräern übernommen hat, daß die Abstände der Planetensphären nach harmonischen Verhältnissen geregelt sind[388], so wendet er doch zum erstenmal das Prinzip der Epizyklentheorie an, um die scheinbare Spiralbewegung der Planeten durch eine Kombination zweier realer Bewegungen in der Art zu erklären, daß die in der Ebene der Ekliptik angeordneten Sphären einerseits durch den Umschwung des Fixsternhimmels um eine auf die Äquatorialebene senkrechte Achse mitumhergeführt werden, daneben aber eine Eigenbewegung in entgegengesetzter Richtung besitzen, so daß also die geringste scheinbare der größten realen Eigenbewegung eines Planeten entspricht[389]. Ob Platon dabei etwa im Sinn eines Hiketas und Ekphantos[390] der Erde selbst eine Achsendrehung beigelegt habe, deren Geschwindigkeit in diesem Fall natürlich von der des Fixsternhimmels hätte verschieden sein müssen, mag dahingestellt bleiben; denn wenn es einerseits unbegreiflich erschiene, daß Platon eine so wichtige, aber durch sein System keineswegs geforderte Lehre mit Stillschweigen übergangen hätte, geht es doch wohl nicht an, das ausdrückliche Zeugnis des Aristoteles[391] über eine Frage, die in der Schule oft genug erörtert worden sein mußte, auf ein absichtliches oder unabsichtliches Mißverständnis zurückzuführen[392]. Wenn dagegen eine gelegentliche Angabe bei Plutarch zutrifft[393], daß Platon im Alter, — jedenfalls also erst nach den „Gesetzen“, in denen auf die Ergebnisse des

Timaeus noch kurz hingewiesen wird[394], — von seiner geozentrischen Theorie abgekommen sei, weil die Stellung im Mittelpunkt des Weltalls „einem Besseren" gebühre[395], so hätte sich Platon damit offenbar auf den Boden der Pythagoräischen Lehre von der Bewegung der Erde um ein Zentralfeuer gestellt.

Den wertvollsten Bestandteil der Platonischen Physik bildet jedoch überhaupt nicht die Lösung des einen oder des anderen Einzelproblems, ihre Bedeutung liegt nicht so sehr in ihren Ergebnissen als vielmehr in ihrer metaphysischen Begründung, in der Lehre von der „Materie[396]", durch die Platon unmittelbar auf Aristoteles und von da aus auf die ganze künftige Metaphysik eingewirkt hat. Diese eigentümliche Auffassung der Materie liegt in gewissem Sinn bereits der geometrischen Atomistik zugrunde, die Platon von Philolaos übernommen hat. Denn wie in der Pythagoräischen Physik der Begriff eines Welt*stoffes* hinter dem einer Welt*harmonie* zurücktritt, die Zusammensetzung der materiellen Dinge aus unkörperlichen Flächen daher nicht so sehr die konkrete Formung eines Urstoffes als vielmehr die abstrakte Gesetzmäßigkeit der zwischen den Dingen bestehenden Relationen versinnlichen soll: so ist bei Platon die Materie, welche „die Gestalten der Elemente in sich aufnimmt[397]" nicht eigentlich als stoffliches Substrat gedacht, sondern als der *Raum*, der durch die Elementarflächen begrenzt wird[398].

Dem „unechten Schluß[399]", durch den Platon zu dieser Auffassung der Materie gelangt, liegt folgender Gedankengang zugrunde. Die sinnliche Erscheinung, — das ist ja das fundamentale Axiom der Platonischen Philosophie, — ist in stetem Fluß begriffen, alle ihre Bestimmungen sind nur relativ, und keiner kommt ein beharrendes Sein zu. Dennoch aber ist diese Sinnenwelt kein wüstes Chaos, sondern der „zusammenschauende" Blick der Vernunft vermag ihre ewigen Urbilder zu entdecken, die sich dem körperlichen Auge nur in sinnlicher Verhüllung darstellen. Wie diese Verbindung eines idealen mit einem materiellen Faktor in der Sinnenwelt zu denken sei, ist das Problem der μέϑεξις, das sich durch alle Platonischen Dialoge hindurchzieht. Im Timaeus ist es in der Weise gelöst, daß der sinnliche Kosmos von Gott nach dem Vorbild der ewigen Ideen aus dem Chaos geformt wird, wie im Philebus das Sein aus

einer Vereinigung des begrenzenden und des unbegrenzten Prinzips entspringt. Dieses Chaos führt der Timaeus in einer ersten, vorläufigen Darstellung auf eine Mischung der vier Empedokleischen Elemente zurück[176], deren Vierzahl er a priori daraus ableitet, daß die Körperlichkeit jenes Urgemenges seine Sichtbarkeit und Tastbarkeit, diese wiederum seine Zusammensetzung aus Feuer und Erde voraussetze, daß jedoch eine Verbindung dieser beiden Elemente nur durch Einschaltung zweier Mittelglieder möglich gewesen sei, wie sie jede Proportion zwischen körperlichen, d. h. dreidimensionalen Größen, erfordere[400]. Scheint nun diese Ableitung wiederum nur zur Bestätigung eines apriorischen Postulats der früheren Naturwissenschaft ersonnen zu sein, so erhebt sich Platon gerade durch seine Kritik an dem Grundbegriff der bisherigen Naturphilosophie, dem Begriff des Urstoffes selbst, zu einer von seinen Vorgängern nicht erreichten Höhe.

Wie später bei Aristoteles, so ergibt sich auch schon bei Platon der Begriff der Materie aus einer Analyse des Werdens[181]. Alles sinnliche Sein ist ja in Wahrheit ein bloßes Werden, alles sinnliche Beharren ein bloßer Schein, wirklich ist nur der unaufhörliche Veränderungsprozeß, dem alles Sinnliche unterworfen ist, und eben darum, weil der ewige Fluß der Dinge jede objektive Bestimmtheit aufhebt, darf jede sinnliche Erscheinung nur als ein „Derartiges", nie als „Dieses" oder „Jenes" bezeichnet werden[401]. Nun verbietet aber der Satz vom Widerspruch, auf dessen ontologische Bedeutung zuerst der Phaedon aufmerksam gemacht hatte, demselben Gegenstand zugleich entgegengesetzte Bestimmungen zuzulegen. Bewegt sich daher alles Werden in Gegensätzen, so kann die Bestimmung, die durch eine andere ersetzt wird, nicht zum Wesen dessen gehören, an dem die Veränderung stattfindet, weil dieses sonst die entgegengesetzte Bestimmung überhaupt nicht aufnehmen[402] oder wenigstens nicht rein zum Ausdruck bringen könnte[403]. Es ist also zu unterscheiden zwischen dem, was sich verändert oder dem „Werdenden", dessen Bestimmungen einander ablösen, und dem, „an welchem" die Veränderung stattfindet[404], und dieses Substrat, das die Voraussetzung aller Veränderung oder alles Werdens bildet, kann selbst weder der Veränderung unterworfen sein, noch irgendeine Bestimmtheit besitzen, wenn es alle gegensätzlichen Be-

stimmtheiten in ewigem Wechsel aufnehmen soll. Daß Platon in diesem mühsamen, fast verzweifelten Ringen mit dem „schwer zu erfassenden“ Begriff eines „unsichtbaren, gestaltlosen, allempfangenden Wesens, das in der seltsamsten Weise an den Ideen teilhat“, der durch die Ideen befruchteten „Mutter“ oder „Amme“ des Werdenden[405] zum erstenmal den Gegensatz zwischen der qualitätslosen beharrenden Materie und ihrer wechselnden Qualitäten zu klären versucht, sollte füglich nicht bezweifelt werden[406]. Die Frage, ob diese Materie als ein körperliches Substrat, das σῶμα ἄποιον der Stoiker, oder als bloß abstrakte Möglichkeit im Sinne des Aristotelischen δύναμις zu betrachten sei[407], hat daneben nur den Wert, den unmittelbaren Ursprung dieser beiden Begriffe anzuzeigen, ohne daß ihre Sonderung bereits bei Platon vorausgesetzt werden dürfte.

Ein anderes ist es dagegen, ob Platon selbst den Begriff der Materie, dem er zustrebt, auch in voller Klarheit erfaßt hat, und diese Frage läßt sich unbedenklich verneinen. Die Darstellung Platons läßt allerdings keinen Zweifel darüber, daß es ihm allen Ernstes um eine rein abstrakte Fixierung dieses Begriffes zu tun ist, von dem er alle Bestimmungen fernhält, die aus der konkreten Sinnlichkeit geschöpft werden könnten. Nur eine Bestimmung bleibt der Materie: sie soll imstande sein, alle Bestimmungen „aufzunehmen“, — und gerade an diese Metapher klammert sich nun das dem menschlichen Geist so tief eingewurzelte Bedürfnis, seine Begriffe zu veranschaulichen. Die Sprache selbst vermag das Verhältnis zwischen Materie und Qualität nur als ein räumliches auszudrücken: Das „Substrat“ (sub-stratum, ὑποκείμεον = das darunter Liegende) „nimmt“ die Bestimmungen „auf“, sie trägt sie „an“ sich oder „in“ sich, und gerade weil diese Metapher auf jeden konkreten Inhalt verzichten muß, kann die „reine Anschauung“ des Raumes das Wesen der Materie unmittelbar darzustellen scheinen. So behält die Interpretation recht, welche die Platonische Materie nicht als ein stoffliches oder dynamisches Substrat, sondern als den „reinen“ Raum deutet, psychologisch aber wird diese sonderbare Lehre nur verständlich als letzter Versuch der Sinnlichkeit, sich die abstrakteste Kategorie des Denkens, den Begriff des reinen Seins, der nach Hegel eben wegen

seiner absoluten Inhaltlosigkeit mit dem des Nichtseins zusammenfällt, anschaulich und damit faßlich zu machen.

Es wäre natürlich durchaus verfehlt, das Hegelsche Axiom von dem Umschlag des reinen Seins in das Nichtsein bereits in die Platonische Lehre von der Materie hineinzudeuten. Denn die von Platon gegebene Ableitung dieses Begriffs führt zwar in ihrer logischen Konsequenz auf den Begriff des reinen Seins, da Platon jedoch das reine Sein gerade auf die Ideen beschränkt, so kann er die Materie ihrerseits nur als Prinzip des Nichtseins gelten lassen. Allerdings enthalten seine eigenen Worte wiederum keine unmittelbare Bestätigung dieser Auffassung, denn die berühmte Gegenüberstellung des „stets Seienden, aber niemals Werdenden und des stets Werdenden und niemals Seienden[408]" bringt nur „vorläufig" den Gegensatz zwischen den Ideen und dem chaotischen Urgemenge der Elemente zum Ausdruck. Doch bestätigt nicht nur Aristoteles, daß Platon die Materie dem Nichtsein gleichgesetzt habe[409], sondern gerade die Zurückführung der Materie und damit des Nichtseienden auf den Raum konnte eine Klärung der bisher noch ungelösten Frage nach der Entstehung des Sinnlichen aus dem wahren Sein und dem Nichtsein zu bieten scheinen.

Die eigentümliche Mittelstellung des Sinnlichen zwischen dem wahren Sein und dem Nichtsein hatte Platon ja bereits im „Staat" angedeutet[155] und die Ableitung des „Werdens zum Sein" aus den Gegensätzen des Begrenzenden und des Unbegrenzten ist nur eine Pythagoräisierende Formulierung des gleichen Gedankens. Dieser mochte jedoch an anschaulicher Klarheit zu gewinnen scheinen, wenn die „Einbildung" der Ideen in die Materie als deren Objektivierung im Raum dargestellt wurde. Die genetische Ableitung des Timaeus besitzt allerdings überwiegend mythischen Charakter, denn wie die Ideen der einzelnen Elemente zu denken seien[410], wie sich die Ideen dadurch der Materie einbilden können, daß der Raum von Elementardreiecken zu bestimmten Figuren zusammengefaßt werde[411], wie und wann[412] die „primäre" Materie die „Spuren" der Elemente aufnehme[413], durch die sie zu jener chaotischen „sekundären" Materie wird, die Gott nach dem Bild der Ideen formt, — all das sind Fragen, deren begriffliche Klärung nicht gelingen kann. Was aber dieser mythischen Darstellung

zugrunde liegen muß, ist die gefestigte Überzeugung, daß auch dem sinnlichen Kosmos trotz seiner ewigen Wandelbarkeit ein gewisser Grad von Realität zukommt. Daß die volle Realität dem Sinnlichen immanent sei[125], muß allerdings als eine ganz unberechtigte Unterschiebung Aristotelischer Anschauungen zurückgewiesen werden; daß dagegen neben der transzendenten Realität der Ideen auch noch die Sinnenwelt ein Sein eigener Art besitzt, steht zwar gewiß mit dem Ausgangspunkt der Platonischen Philosophie in Widerspruch, von dem aus nur dem Gegenstand des wahren Wissens die Bestimmung des objektiven Seins zukommt, darf aber deshalb nicht als eine bloße Inkonsequenz Platons betrachtet werden, weil gerade in der realistischen Tendenz, welche dieser relativen Anerkennung des Sinnlichen zugrunde liegt, das auszeichnende Merkmal der „dialektischen" gegenüber der „konstruktiven" Periode der Platonischen Philosophie liegt.

Als Idealist im Sinne der modernen philosophischen Terminologie darf daher der „Vater des Idealismus" aus einem doppelten Grunde nicht gelten. Denn der neuere Idealismus lehrt, daß die transzendente, d. h. vom Bewußtsein unabhängige Realität der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände ein bloßer Schein sei, daß vielmehr dem Inhalt der Sinneswahrnehmung ein Sein, aber eben nur ein ideales Sein, d. h. ein gesetzmäßiges Sein innerhalb des Bewußtseins zukomme. Wo Platon dagegen die Gegenstände der Sinneswahrnehmung für bloßen Schein erklärt, erkennt er diesem Schein überhaupt kein Sein zu, während das Sein, das er den Ideen beilegt, durchaus nicht dem Begriff des „idealen" Seins, sondern dem einer transzendenten Realität entspricht. Die Beschränkung des Wissens auf die Ideen hat daher bei ihm ebenfalls eine ganz andere Bedeutung als die vom Idealismus geforderte Beschränkung des Wissens auf den gesetzmäßigen Zusammenhang der Bewußtseinsinhalte, wie sie sich etwa bereits im Subjektivismus der Sophisten und des Aristipp ankündigt. Wo dagegen Platon dem in der Vorstellung gegebenen Schein eine Art des Seins zuerkennt, da ist dieses Sein, — von gelegentlichen Ansätzen zu einer Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten abgesehen, — wiederum durchaus kein „ideales", das an sich Nichtseiende nimmt viel-

mehr „in schwer begreiflicher Weise“ an der transzendenten Realität der Ideen teil.

Der Idealismus also, den Platon ausgebildet hat, ist durchaus nicht mit dem der modernen Erkenntnistheorie identisch, und wenn auch die in letzter Zeit sich mehrenden Versuche, seine Lehre in diesem Sinne umzudeuten, gerade wegen des Scharfsinns, den ihre gewagten Kombinationen erfordern, ungemein bedeutsame Beiträge zur Psychologie der Interpretation liefern, so sind sie doch vom historischen Standpunkt aus als typische „Unterlegungskünste“ zu verwerfen.

Nicht in die Erkenntnistheorie, wohl aber in die Metaphysik hat Platon den Begriff des Idealen eingeführt und damit dem metaphysischen Trieb, der sich bis dahin unbedenklich mit einer materialistischen Welterklärung begnügt hatte, einen neuen Weg gewiesen. Daß dieser Weg nicht zum Ziel führen konnte, solange keine Brücke über den tiefen Abgrund gefunden war, der Materie und Idee voneinander trennte, das scheint Platon im Verlauf seiner Entwicklung immer klarer geworden zu sein. Das Ziel aber, das dem greisen Meister vorschweben mochte, rühmt sich erst sein Schüler erreicht zu haben, der auf den Grundlagen und nicht selten auf den Trümmern des hinterlassenen Werkes seinen systematischen Kolossalbau errichtet hat.

BIBLIOGRAPHISCHER WEGWEISER.

Quellenwerke und Textausgaben.

1. Diels, H., Doxographi graeci, Berlin, 1879.
2. —, Die Fragmente der Vorsokratiker, 2. Aufl., Berlin, 1906/07.
3. Mullach, F. G. A., Fragmenta philosophorum Graecorum, Paris, 1881.
4. Platonis opera, ed. Stephanus, Paris, 1578 (nach deren Seitenzahlen allgemein zitiert wird).
5. —, ed. Hermann-Wohlrab (Teubnersche Stereotypausgabe).
6. —, ed. Burnet, Oxford, 1899—1906.

Übersetzungen.

7. Die Vorsokratiker (in Auswahl) von W. Nestle, Jena, 1908.
8. Platons Werke, von F. Schleiermacher, Berlin, 1804—28.
9. —, von H. Müller und K. Steinhart, Leipzig, 1850—1866.
10. —, von O. Apelt (Philos. Bibliothek).
11. —, von R. Kaßner, K. Preisendanz und O. Kiefer, Jena, 1903 bis 1909.

Literaturauswahl.

12. Apelt, O., Platonische Aufsätze, Leipzig, 1912.
13. Arnim, H. v., Die europäische Philosophie des Altertums, in Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. V., 2. Aufl., Leipzig, 1913.
14. Aster, E. v., Geschichte der antiken Philosophie, Berlin, 1920.
15. Birt, Th., Sokrates der Athener, Leipzig, 1918.
16. Busse, A., Sokrates, Berlin, 1914.
17. Deussen, P., Die Philosophie der Griechen, Bd. II, 1, der Allgemeinen Geschichte der Philosophie, Leipzig, 1911.
18. Dümmler, F., Akademika, Gießen, 1889.
19. —, Kleine Schriften, Leipzig, 1901.
20. Fouillée, A., La philosophie de Platon, 2. éd., Paris, 1888/89.
21. Gomperz, H., Sophistik und Rhetorik, Leipzig, 1912.
22. Gomperz, Th., Griechische Denker, Leipzig I, 3. Aufl., 1911, II, 2. Aufl., 1903.
23. Grote, G., Plato and the other companions of Socrates, London, 1865.
24. Hartmann, N., Platos Logik des Seins, Gießen, 1909.
25. Hermann, K. F., Geschichte und System der Platonischen Philosophie, Heidelberg, 1839.
26. Hönigswald, R., Die Philosophie des Altertums, München, 1917.
27. Joël, K., Der echte und der xenophontische Sokrates, Berlin, 1893—1901.
28. Kinkel, W., Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie, II, Gießen, 1908.
29. Kühnemann, E., Grundlehren der Philosophie, Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Platon, Stuttgart, 1899.
30. Lutoslawski, V., The origin and growth of Platos logic, London, 1897.
31. Maier, H., Sokrates, Tübingen, 1913.

32. Marck, S., Die Platonische Ideenlehre in ihren Motiven, München, 1912.
33. Natorp, P., Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum, Berlin, 1884.
34. —, Platos Ideenlehre, Leipzig, 1903.
35. —, Platon, in „Große Denker", herausgegeben von E. v. Aster, Leipzig.
36. —, Über Platos Ideenlehre, Berlin, 1914 (Philos. Vorträge der Kantgesellschaft Nr. 5).
37. Pater, W., Plato und der Platonismus, übers. von Hecht, Jena, 1904.
38. Piat, Cl., Platon, Paris, 1906.
39. Pohlenz, M., Aus Platons Werdezeit, Berlin, 1913.
40. Raeder, H., Platons philosophische Entwicklung, Leipzig, 1905.
41. Richter, R., Sokrates und die Sophisten, in „Große Denker", herausgegeben von E. v. Aster, Leipzig.
42. Ritter, C., Untersuchungen über Platon, Stuttgart, 1888.
43. —, Neue Untersuchungen über Platon, München, 1910.
44. —, Platon, I, München, 1910.
45. Schwartz, E., Charakterköpfe aus der antiken Literatur, Leipzig, 1903.
46. Teichmüller, G., Studien zur Geschichte der Begriffe, Berlin 1874.
47. —, Literarische Fehden im 4. Jahrhdt. v. Chr., Breslau, 1881/84.
48. Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, I, 11. Aufl., bearb. von Praechter, Berlin, 1920 (ausführliches Literaturverzeichnis).
49. Wilamowitz-Moellendorf, M. v., Platon, Berlin, 1919.
50. Willmann, O., Geschichte des Idealismus, I, Braunschweig, 1894.
51. Windelband, W., Geschichte der antiken Philosophie, 3. Aufl., bearb. v. Bonhöffer, in Müllers Handb. d. klass. Altertumswissenschaft, Bd. V, Abt. 1, T. 1, München, 1912.
52. —, Platon, 5. Aufl., Stuttgart, 1910.
53. Wundt, M., Platons Leben und Werk, Jena, 1914.
54. Zeller, Ed., Die Philosophie der Griechen, Leipzig, Bd. I, 2, 5. Aufl., 1892, Bd. II, 1, 4. Aufl., 1889.

ANMERKUNGEN.

1. Platon, Apol. 17 D, Crito 52 E.
2. Theaet. 149 F.
3. Apol. 32, Symp. 219 E, 221 A, Charm. 153 A, Lach. 181 B.
4. Birt, **15**.
5. Diog. Laert. III, 2.
6. Diog. Laert. III, 40.
7. Diog. Laert. II, 65.
8. Ep. VII, 341 C.
9. a. a. O. 344 A.
10. Locke, Essay III, 1, § 5.
11. Aristides, or. 46 (II, 407 Dind., Diels **2**, 73 b, 1 [S. 524, 21 ff.]).
12. Prot. 312 A.
13. Prot. 328 B.
14. Diog. Laert. IX, 56.
15. Schuppe, Erkenntnistheor. Logik, Bonn, 1878, S. 695.
16. Aristoteles, Rhet. II, 24, 1402 a, 23 ff., Aristophanes, Nub. 113.
17. Steph. Byz. s. v. *Ἄβδηρα* (Diels **2**, 74 A, 21 [S. 532, 26]).
18. Diels, **2**, 83 (S. 635 ff.), vgl. dazu H. Gomperz, **21**, Leipz., 1912, S. 126 f.
19. Theaet. 166 D.
20. Diog. Laert. IX, 51. Daß dieser Satz bloß eine propädeutische Anweisung zu einer gewissenhaften Erwägung des Für und Wider enthalten solle, davon vermag selbst die scharfsinnige Argumentation Gomperzens **22** (I, S. 370 ff.) nicht zu überzeugen.
21. Sext. Emp. adv. math. VII, 60, Pyrrh. hyp. I, 216, Platon, Theaet. 151 E, 166 D, Crat. 385 E.
22. Idealismus und Positivismus, Berlin, 1879, bes. S. 193.
23. **22**, I, S. 362 ff.; daselbst auch weitere Literaturangaben.
24. Diog. Laert. IX, 51. Weitere Belegstellen bei Diels **2**, 74 A 3, 12, 23; B 4.
25. Die gleiche Auffassung verteidigt eingehend Natorp, **33**; auch H. Maier, **31**, S. 207 ff., schließt sich ihr an. Eine besonnene Gegenüberstellung der „individuellen" und der „generellen" Deutung s. bei H. Gomperz, **21**, S. 200 ff.
26. De Melisso, Xenophane, Gorgia, 979 a, 12—980 b, 21.
27. Adv. Math. VII, 65—87.
28. History of Greece, Lond., 1850, VIII, 503 f.
29. **22**, I, S. 389 ff.
30. **54**, I, 2, S. 1104 A. 1.
31. Diels **2**, 76 B, 3 (S. 555, 22).
32. Meno 76 C. D.
33. Meno 95 C.
34. Diels **2**, 76 B, 11 (S. 559, 9 f.).
35. Philostratus, Vitae Sophist. I, 1. (Diels **2**, 76 A, 1 a [S. 545, k f.]).
36. Philostratus, Vitae Sophist. I, 11. (Diels **2**, 79 A, 1 [S. 579, 9 f.]).
37. Clemens, Strom. VI., 15 (Diels **2**, 79 B, 6 [S. 584, 18 f.]).
38. Hipp. min. 368 B.
39. Protag. 318 E.

40. Grote (**23**, I, 536) hält beide für bloße Phantasiegestalten Platons, Teichmüller (**47**, I, 27 ff.) verteidigt unter Berufung auf Crat. 386 D die historische Existenz des Euthydem, glaubt jedoch in Dionysidor gemäß Rep. I, 328 B ein Pseudonym für den Rhetor Lysias zu erkennen, während Joël (**27**, I, 370 ff.) zwar an der geschichtlichen Realität beider Figuren festhält, beide aber nicht für Sophisten, sondern für wohlbekannte, obschon persönlich unbedeutende Mitglieder des Sokratischen Kreises hält, unter deren Maske, wie auch Zeller (**54**, II, 1, S. 477 A. 4) und Natorp (**34**, S. 117, 120) meinen, Platon den Antisthenes treffen will.

41. Schol. zu Plato, Tim. 21 A (Diels **2**, 81 A, 3, S. 609, 1 f.).

42. Sext. Emp. adv. math. IX, 54 (Diels **2**, 81 B, 25, S. 620, 5 ff.).

43. II, 1, 21—34.

44. Symp. 177 B.

45. Cratyl. 384 B.

46. Von Antiphon ist namentlich der Versuch einer Quadratur des Kreises überliefert, den er auf das Zusammenfallen eines Vieleckes von hinreichend großer Seitenzahl mit dem umgeschriebenen Kreise aufbaut. Arist. Phys. I, 1, 185 a 14, vgl. Diels **2**, 80 B, 13 (S. 593, 11 ff.).

47. 230 D.

48. Diog. Laert. II, 92, Sext. Emp. adv. math. VII, 190—200. Daß die Überlieferung dem Aristipp nur ethische Aussprüche in den Mund legt, die Ausbildung einer freilich schon in die Ausdrucksweise der Pyrrhoneischen Skepsis gekleideten Erkenntnistheorie dagegen erst der kyrenaischen Schule zuschreibt, würde sich aus der vorwiegend praktisch-ethischen Interessenrichtung zureichend erklären, die für Aristipp charakteristisch erscheinen mußte. Doch bleibt es trotz der beachtenswerten Einwände, die Antoniadis (Aristipp und die Kyrenaiker, Diss., Göttingen, 1916) gegen die Annahme einer dem Aristipp eigenen Erkenntnistheorie ins Treffen führt, nicht nur aus inneren Gründen wahrscheinlich, daß ein Sokratesschüler die bewußte Abkehr von logischen Problemen nur auf Grund einer erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung mit der Sokratischen Dialektik vollziehen konnte, sondern es liegen auch äußere Zeugnisse dafür vor, daß sich die praktisch-ethische Einstellung des Aristipp tatsächlich auf dem Weg einer solchen Abkehr entwickelte (vgl. A 49 u. 91). Ob und wie weit der phänomenalistische Grundgedanke, welcher die Voraussetzung dieser Abkehr bildet, bereits von Aristipp selber klar formuliert wurde, ist natürlich eine andere Frage.

49. Aristot. Met. II, 2, 996 a, 32.

50. Sext. Emp., a. a. O. 195.

51. Ammonius in Porphyr. Isagogen, 1, 10, ed. Busse. S. 40 b.

52. Diog. Laert. VI, 53.

53. Vgl. allerdings die Urteilslehre v. Asters, Prinzipien der Erkenntnislehre, Leipzig, 1913, bes. S. 90 ff.

54. Diog. Laert. VI, 3; so nach Casaubonus, während die Vg. statt ᾖ ἐστί ἢ ἔστι haben. Diese Disjunktion klänge aber nicht nur für ein offenbar so scharf zugespitztes Apophthegma auffallend matt, sondern sie wäre auch unvollständig, da sie mit demselben Rechte wie das Präteritum doch wohl auch das Futurum ἔσται einschließen müßte. Denn selbst die Aristotelische Einschränkung, daß eine zureichende Bestimmung des Zukünftigen nicht möglich sei (vgl. de int. 9), bezieht sich ja nur auf den Eintritt eines einzelnen zukünftigen Ereignisses, aber nicht auf die allgemeine Gültigkeit der Definition.

55. Vgl. Windelband, Lehrb. d. Gesch. d. Philos., Tübingen, 1903, S. 245; De Wulff, Hist. de la philos. médiévale, Paris, 1905, S. 162.
56. Theaet. 201 D ff.
57. Met. VIII, 3, 1043 b, 23 ff.
58. Dümmler, De Antisthenis logica, 18, Leipzig, 1901, I, 3. Vgl. auch Gillespie, The logic of Antisthenes, Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 26, 1913; 27, 1914.
59. Vgl. *τὸν τοῦ πράγματος λόγον* (Plato, Euthyd. 286 A) und den *οἰκεῖος λόγος* (Aristot. Met. V, 29, 1024 b, 33).
60. Aristoteles, a. a. O.; Plato, Sophist. 251 B C.
61. Die Konsequenz dieser Behauptung, daß gültige Sätze überhaupt nur die Form bejahender kategorischer Urteile haben können, soll zuerst Menedemos, der Schüler Phaidons, ausdrücklich ausgesprochen haben (Diog. Laert. II, 135).
62. *Σάθων* (von *σάθη*) = cazzo.
63. Plutarch, adv. Colot. 22.
64. 22, II, S. 144.
65. Phileb. 14 C ff.
66. Vgl. Anm. 57.
67. Soph. el. 5, 166 b, 32.
68. Diog. Laert. II, 107.
69. Diog. Laert. II, 108.
70. Diog. Laert. VII, 187; Gellius, noct. Att. XVI, 2, 5; Aristoteles, Soph. El. 22, 178 a, 29.
71. Diog. Laert. VII, 198; Lucian, vit. auctio 22; Aristoteles, Soph. el. 24, 179 a, 34.
72. Diog. Laert. VII, 82; Cicero, acad. pr. II, 29; Sext. Empir. Pyrrh. hyp. II, 253.
73. Sext. Emp. adv. math. VII, 416.
74. Cicero, a. a. O.; Gellius, noct. Att. XVIII, 2, 10; Aristoteles, Soph. el. 25, 180 b 2.
75. So ist zweifellos nach dem Vorschlag von Th. Gomperz (22, II, S. 550) der Titel *ὁ κυριεύων* zu übersetzen, der sich nach der Analogie mit den Titeln der übrigen Schlüsse nur auf den Inhalt, aber nicht auf die „alleszermalmende" Wirkung jenes Satzes beziehen kann. Die Berichte darüber s. bei Cicero, ad fam. IX, 4, de fato 7 ff.; Arrianus, Epicteti diss. II, 19; Plutarch, de stoic. repugn. 46; Alexander in Arist. analyt. pr. 34 a, 12, ed. Wallies, S. 184, 5.
76. Aristoteles, Met. IX, 3.
77. Met. IX, 5. Auf der Vernachlässigung dieses Umstandes, auf der Beschränkung des Begriffes der Freiheit auf den Begriff einer Freiheit von äußeren Hindernissen beruht z. B. der geringe Wert der Lockeschen Behandlung des Freiheitsproblems (Essay II, 21).
78. a. a. O. 1048 a, 18, Phys. IX, 1, 251 b, 2.
79. Daß die Annahme von Atomen bei Diodor (Sext. Emp. adv. math. X, 85 f.) nur die Grundlage eines apagogischen Beweises gebildet habe, macht nach Gomperz (22, II, S. 550) schon der alte Historiker Tennemann wahrscheinlich. Dadurch würde die Hypothese eine Stütze erhalten, daß auch die Zenonischen Argumente das gleiche Ziel verfolgten.
80. Parm. 156 DE.
81. Phys. VI, 5, bes. 236 a, 13.
82. Sext. Emp. adv. math. X, 347.

83. Eine analoge Schwierigkeit drückt Kant gelegentlich (Wahre Schätzung der leb. Kräfte III, §§ 122, 123, WW I, 146) mit den Worten aus: „Nun ist aber die Kraft in dem Anfangspunkt der Bewegung selber tot; also kann man, ohne einen Widerspruch zu begehen, nicht sagen, daß sie hernach lebendig sei, als wenn man zugleich festsetzt, daß diese lebendige Kraft in ihr allererst nach einer endlichen Zeit nach der Wirkung der äußerlichen Ursache in ihr angetroffen werde", was ihn dazu veranlaßt, für „denjenigen Zustand, da die Kraft des Körpers zwar noch nicht lebendig ist, aber doch dazu fortschreitet", den Namen „Vivifikation" vorzuschlagen.

84. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. II, 110; adv. math. VIII, 115.

85. Ammon. in Arist. de int. 16 a, 21, ed. Busse 38, 19; Stephanus in eund. l., ed. Hayduck, 9, 23.

86. Grote **23**, III, 483 f.

87. Diog. Laert. II, 106.

88. Diog. Laert. II, 107.

89. Diog. Laert. VI, 104.

90. Diog. Laert. VI, 73, 103.

91. Diog. Laert. II, 79 (vgl. Mullach **3**, II, S. 410).

92. Diog. Laert. II, 91.

93. Diog. Laert. II, 75 (vgl. Mullach **3**, II, S. 408).

94. Diog. Laert. VI, 3.

95. Diog. Laert. VI, 11.

96. Diog. Laert. II, 87 f.

97. Diog. Laert. II, 94.

98. Diog. Laert. II, 85 f.

99. Diog. Laert. VI, 10, 105.

100. Clemens, Strom. II, 20.

101. Diog. Laert. II, 89.

102. Athenaeus, Deipnosoph. XII, 513 a.

103. Diog. Laert. VI, 12, 105.

104. Diog. Laert. II, 91, 93.

105. Diog. Laert. II, 97.

106. Diog. Laert. II, 98.

107. Diog. Laert. VI, 105.

108. Diog. Laert. VI, 73.

109. Diog. Laert. II, 99.

110. Diog. Laert. VI, 72.

111. Diog. Laert. VI, 63.

112. Mem. III, 8.

113. Joel, **27**, I, S. 369.

114. Th. Lipps, Grundzüge der Logik, Leipzig, 1893, § 1.

115. Vgl. Joël, **27**, I, S. 210 ff.

116. Prot. 352 D ff.

117. M. M. I, 1, 1182 a, 21. Die Frage, ob Aristoteles als der Verfasser der „Großen Ethik" gelten darf, kann in diesem Zusammenhange außer Betracht bleiben.

118. M. M. I, 35, 1198 a, 10 ff.

119. M. M. I, 9, 1187 a, 7 ff.

120. Met. I, 6, 987 a, 32 ff.

121. Lotze, Logik, Leipzig 1880, S. 513.

122. Phaedo 246 ff.

123. Phaedo 109 ff.

124. Resp. 514 ff.

125. Nach der Meinung Teichmüllers, so bes. **46,** S. 137 ff.

126. Nouveaux Essays, IV, 2, 15.

127. Hipp. maior 287 D ff.

128. Vgl. Phaedo 102 A ff.

129. Hipp. maior 289 A f.

130. Man vergleiche dazu die modernen Kontroversen über Ähnlichkeitserkenntnis zwischen Psychologismus und Phänomenologie (z. B. Husserl, Logische Untersuchungen, Halle, 1901/02, II, S. 113).

131. So besonders Auffarth (Die Platonische Ideenlehre, Berlin, 1883) im Anschluß an Cohen (Platos Ideenlehre und die Mathematik, Marb. 1879). Dabei fließt hier der Begriff eines konkreten psychischen Inhaltes mit dem einer abstrakten Denkgesetzmäßigkeit noch in ziemlich unklarer Weise zusammen.

132. Vgl. Zeller **54**, II, 1, S. 665, A. 4, dem sich übrigens auch Gomperz und Windelband in der Verteidigung einer substantiellen Auffassung der Ideen anschließen.

133. Vgl. z. B. J. Bergmann, Reine Logik, Berlin, 1879, bes. S. 67 ff., und ähnlich Teichmüller, Die wirkliche und die scheinbare Welt, Breslau, 1882.

134. Parm. 132 BC.

135. Daß Lotze (a. a. O., Buch III, Kap. 2) den Begriff des Gesetzes im teleologischen Sinne, Natorp dagegen rein logisch als den „Ausdruck des allgemeinen Bestandes einer Relation" (**31,** S. 195) auffaßt, fällt der Gleichheit des Grundgedankens gegenüber nicht ins Gewicht. An Natorp schließen sich namentlich Kinkel **28,** Hartmann **24** und Ritter **44** an, während Marck **32** trotz seiner Anlehnung an Natorp der hier vertretenen Auffassung im wesentlichen nahekommt. Gegen die „methodologische" Auffassung der Ideen sprechen sich namentlich Zeller **54**, Gomperz **22**, Windelband **52** und Raeder **40** aus.

136. Phaedo 76 A ff.

137. Phaedr. 249.

138. Men. 85 D. Vgl. dazu Gohlke, Die Lehre von der Abstraktion bei Platon und Aristoteles, Abh. z. Philos., herausg. v. Erdmann, Bd. 45, Halle, 1914.

139. Phaedo 72 ff.

140. Parm. 132 D—133 A.

141. Vgl. die erschöpfende Zusammenstellung in Jowett und Campbells Ausgabe der Politeia (Oxford, 1894) II, S. 309.

142. Parm. 131 A—D.

143. Parm. 132 AB.

144. Resp. X, 597 C.

145. Phaedo 100 D.

146. Parm. 134.

147. Soph. 248 E. Trotzdem wäre es natürlich verfehlt, die Ideen ganz allgemein mit Deussen **17** als „Willensformen", etwa im Sinne Schopenhauers, anzusprechen.

148. Resp. X, 596 A.

149. Parm. 130 C.

150. Met. I, 9, 990 b, 1 ff.

151. Soph. 254 C ff.

152. Parm. 129 A, 136 A, Theaet. 185 CD, Tim. 37 AB.

153. Vgl. die Zusammenstellung bei Lutoslawski **30**, S. 368 und 480.

154. Vgl. Jowett und Campbells Ausgabe des „Staates“, II, S. 300, auch Ritter (**43**, S. 228 ff.).

155. Resp. 479 f. Der Versuch Hartmanns **24**, die gesamte Platonische Philosophie aus dem Problem vom Sein des Nichtseins zu deduzieren, führt freilich infolge der Einseitigkeit des Ausgangspunktes zu einseitigen Ergebnissen.

156. Soph. 254 B.

157. Vgl. zu dem gefühlsmäßigen Moment im Schaffen Platons die trefflichen Bemerkungen bei Grote **23**, I, 270 f.

158. Vgl. die richtige Erkenntnis dieses Verhältnisses bei Aristoteles, Top. V, 7, 137 b, 3—13.

159. Soph. 249 C.

160. Phileb. 27.

161. Phileb. 26 D.

162. Phileb. 58 E ff., bes. 59 D.

163. Phileb. 24 CD.

164. Phileb. 57 E, Polit. 283 C ff.

165. Resp. 510 B f.

166. Phileb. 56 D f.

167. Metaph. Anfangsgr. d. Naturw. Vorrede. Vgl. dazu Phileb. 55 E, Polit. 284.

168. Theaet. 189 A; vgl. dazu Parm. 130 BC.

169. Men. 85 C.

170. Resp. 478 A.

171. Phaedo 92 D.

172. Bes. Tim. 27 C ff.

173. Diog. Laert. III, 9 ff.

174. Diog. Laert. III, 9, VIII, 85 (vgl. Diels **2**, I, 32 A, 8).

175. Vgl. Natorp **34**, S. 344, und Rougier, La correspondance des genres du Sophiste, du Philèbe et du Timée, Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 27, 1914.

176. Tim. 31 B ff.

177. Tim. 48 ff.

178. Resp. 597 C.

179. Phileb. 59 C.

180. Zwischen dem Begriff des *ἄπειρον* als des „mathematisch Bestimmbaren“ und dem Begriff der Materie als des an sich schlechthin Bestimmungslosen besteht daher nicht, wie Kilb (Platons Lehre von der Materie, Marb., 1887) zu zeigen sucht, ein unüberbrückbarer Gegensatz.

181. Phaedo 80 B.

182. Resp. 611 E.

183. So bes. Resp. 509 D, 532 A.

184. Tim. 30 D; man vergleiche das *παντελῶς ὄν* des Sophistes, das jedoch als Mischungsprodukt keineswegs mit diesem „reinen“ Sein zusammenfällt.

185. Tim. 37 D.

186. Tim. 37 C.

187. Tim. 34 C—37 C.

188. Phileb. 30 A.

189. Tim. 41 D.

190. Tim. 38 A.

191. So Überweg (Über die Platon. Weltseele, Rheinisch. Mus. f. Philol., N. F. IX, 1853), dem sich Raeder (**40**, S. 384 f.) anschließt,

und Jackson (Platos later theory of ideas, Journ. of Philol. X, XI, XIII—XV, 1882—86).

192. οἱ ἀριθμοὶ οὐ χωριστοί, ἀλλ' ἐξ ἀριθμῶν ἐνυπαρχόντων τὰ ὄντα. οἱ ἀριθμοὶ αὐτὰ τὰ πράγματα, vid. Ind. Aristot. Bonitz 659 b, 54. Vgl. zu dem Folgenden Aristot., Met. XIII, 6—9.

193. Die mathematischen Zahlen heißen darum συμβλητοί und ἀδιάφοροι, die Idealzahlen ἀσυμβλητοί und διάφοροι.

194. Der Schulausdruck für dieses Abfolgeverhältnis lautet ὕστερον καὶ πρότερον.

195. Wie es Jackson (a. a. O.) versucht hat.

196. So Natorp a. a. O.

197. So nimmt Überweg (Unters. über d. Echtheit und Zeitfolge der Platon. Schriften, Wien 1861, S. 176 ff.) an, daß der Parmenides das Werk eines Akademikers sei, das sich gegen die Aristotelische Metaphysik (bes. I, 9, 990 b, 17) richte (obzwar das Vorkommen des τρίτος ἄνθρωπος an dieser Stelle nichts beweist, weil dieser Einwand von dem Sophisten Polyxenos stammt, mit dem Platon am Hofe des jüngeren Dionysios zusammengetroffen sein mochte [vgl. Alex. zu der angeführten Stelle der Met. Schol. 566 a, 30]). Auch Zeller (**54**, II, s. S. 745) ist sowohl davon überzeugt, daß sich Platon durch die Einwände des Parmenides nicht selbst getroffen gefühlt habe, wie er mit Schleiermacher (**8**, II, 2, 134 ff.) darin übereinstimmt (a. a. O. S. 252, ferner Sitzungsber. d. Berl. Akad., 1887, S. 210), den Sophistes (242 ff.) für eine Widerlegung der megarischen Ideenlehre zu halten.

198. Wenn nämlich auch der zweite Teil des Parmenides einen „Gegenangriff" gegen die Megariker enthalten mag (Raeder **40**, S. 314), so werden durch ihn die Einwände des ersten Teils doch keineswegs widerlegt.

199. So Überweg (a. a. O.); Schaarschmidt (Die Sammlung der Platon. Schriften, Bonn, 1866) und, — mit Ausnahme des Philebus, — auch Socher (Über Platons Schriften, München 1820).

200. Von einer Erörterung der Echtheit der Platonischen Schriften wurde mit Bedacht Abstand genommen, nicht als ob mit Grote (**23**, I, 206) sämtliche in den Tetralogien Thrasylls (Diog. Laert. III, 56) angeführten 36 Dialoge auf die Autorität der Alexandrinischen Bibliothekare hin als authentisch anerkannt werden sollten, sondern weil eingehende, philologisch fundierte Spezialuntersuchungen nach Überwindung einer Periode kritikloser Rezeption, auf die eine Periode hyperkritischer Athetesen gefolgt war, — das Äußerste darin leistete Krohn (Der Platonische Staat, Halle, 1876), der überhaupt nur den Staat als zweifellos echt gelten ließ, — zu dem Ergebnis gelangten, daß kein einziger der für das Verständnis der Platonischen Philosophie bedeutsamen Dialoge als unecht verworfen werden müßte. (Vgl. Raeder **40**, S. 20 ff.)

201. **30.** S. 191.

202. Vgl. die außerordentlich besonnene Behandlung dieser Frage bei Raeder (**40**, bes. S. 18 f.).

203. Diog. Laert. III, 37; Plut. De Is. et Os. 370 E.

204. Pol. II, 6, 1264 b, 26.

205. Theaet. 143 C.

206. Wie Teichmüller (**47**, II, S. 309; Über die Reihenfolge der Platon. Dialoge, Leipzig, 1879) will.

207. Über die Berechtigung, aus der Übereinstimmung einzelner Dialoge in ihren stilistischen Eigentümlichkeiten auf ihre zeitliche Zusammengehörigkeit zu schließen, ist viel gestritten worden. Wenn aber auch, wie bei allen statistischen Untersuchungen, mit Recht davor gewarnt werden durfte, aus einer zu geringen Zahl von Beobachtungen allzu weitgehende Folgerungen abzuleiten, so liegt doch dem Grundgedanken der Sprachstatistik die richtige psychologische Einsicht zugrunde, daß stilistische Eigentümlichkeiten den Ausdruck gewohnheitsmäßiger Einstellungen bilden, die für bestimmte Entwicklungsperioden eines Schriftstellers charakteristische Bedeutung besitzen, sei es, daß die häufige Verwendung seltener Worte auf bewußter Manier beruht, sei es, daß eine der Reflexion entzogene Gleichförmigkeit im Gebrauch gewisser Partikeln und Redewendungen einen unmittelbaren Einblick in den Assoziationsmechanismus gewährt. Natürlich gibt es eine ganze Zahl psychologischer Einflüsse, welche dieser Gesetzmäßigkeit in einzelnen Fällen entgegenwirken, so daß sie nur aus einer hinreichend großen Zahl von Beobachtungen abgeleitet werden kann. Da sich jedoch das „stylometrische" Gesetz (Lutoslowski) in seiner allgemeinsten Fassung, daß nämlich zwei Werke einander zeitlich um so näher stehen, je größer die Zahl ihrer gemeinsamen stilistischen Eigentümlichkeiten ist, an den Schriften Goethes bestätigen ließ (Ritter, Die Sprachstatistik in Anwendung auf Platon und Goethe, Neue Jahrb. XI, 1903), — das negative Ergebnis einer von Zeller (Sprachstatistisches, Arch. f. d. Gesch. d. Phil. XI, 1898) versuchten statistischen Verwertung der Interpunktionszeichen in den Schriften von D. F. Strauß ist deshalb nicht beweisend, weil sich jene psychologische Gesetzmäßigkeit des Sprachgebrauches natürlich nicht auf Interpunktionen erstreckt, — da ferner die Resultate der Sprachstatistiker ohne Ausnahme darin übereinstimmen, daß sie die dialektischen nach den konstruktiven Dialogen ansetzen, und da sich dieses Ergebnis sehr wohl mit der aus inneren Gründen entwickelten Auffassung der Platonischen Philosophie verträgt, besteht kein Anlaß mehr, an dem Wert sprachstatistischer Untersuchungen für die chronologische Ordnung der Platonischen Dialoge zu zweifeln. Zur Geschichte und zur Bedeutung der Sprachstatistik vergleiche vom philologischen Standpunkte das grundlegende Werk von Lutoslawski **30**, die zusammenfassenden Berichte bei Raeder **40** und Ritter **44**, und neuerdings die Darstellung v. Arnims (Sprachl. Forsch. z. Chronol. d. Plat. Dialoge, Sitzungsber. d. Wiener Akad. phil.-hist. Kl., Bd. 169, 1912), vom psychologischen Standpunkte Stern (Die differentielle Psychologie, Leipzig, 1911, S. 340 f.).

208. Vgl. Lutoslawski **30**, S. 217, v. Goßler (Die analytische und synoptische Begriffsbildung bei Sokrates, Platon und Aristoteles, Diss., Heidelberg, 1913).

209. Vgl. Gomperz **22**, II, 234.

210. Z. B. Hipp. maior 289 D, Eutyphro 5 D.

211. Lutoslawski (**30**, S. 398) läßt mit besonderer Beziehung auf Phaedr. 277 E f. zwischen diesem Dialog und dem Theaetet einen Zeitraum von 12 Jahren (379—367) verstreichen, andere Forscher (z. B. Raeder **40**, S. 297) bezweifeln die Berechtigung dieser Datierung, ohne jedoch das Vorhandensein einer Pause zu bestreiten.

212. Man vergleiche die trefflichen Ausführungen Grotes (**23**, II, S. 550 f.) über die Beschränktheit einer Auffassung, die sich Platon

immer nur unter dem Bild eines „Philosophieprofessors" vorzustellen vermag.

213. Vgl. Resp. 537 C: ὁ συνοπτικὸς διαλεκτικός

214. Vgl. Eibl, Die Psychologie Platons, Zeitschr. f. Philos., 1910.

215. Hipp. min., bes. 367 C, 376 B.

216. Resp. 334 A.

217. Vgl. Gomperz **22**, II, S. 239.

218. Gorg. 467 B, vgl. Resp. 577 DE. In der deutschen Übersetzung erscheint das Argument des Gorgias geradezu als eine Tautologie, während das griechische δοκεῖν, das dem βούλεσθαι entgegengesetzt wird, noch nicht den Begriff des G u t dünkens, sondern des bloßen Bedünkens enthält.

219. Vgl. S. 52.

220. Xenoph. Mem. IV, 2, 23—24.

221. Leg. 660 E.

222. Charm. 174 B.

223. Vgl. bes. Prot. 351 C ff., Gorg. 470 A ff., Symp. 205 A, Resp. 379 B, Theaet. 177 D ff., Phileb. 11 D.

224. Prot. 357 B. Die Annahme, daß Platon an dieser Stelle gar nicht die Sokratische Meinung zum Ausdruck bringe, sondern jene Konsequenz lediglich als ein Mittel benütze, um den Protagoras zur Anerkennung der Lehrbarkeit der Tugend zu zwingen (Natorp **34**, S. 17), entbehrt jeder Begründung.

225. Bes. Gorg. 470 D, 486.

226. Gorg. 492 A.

227. Gorg. 474 C.

228. Hipp. maior. 296 E.

229. Gorg. 495 E ff.

230. Gorg. 497 E ff.

231. Resp. 342 E.

232. Resp. 358 B, 363 A.

233. Charm. 174 BC, vgl. auch Euthyd. 292 DE.

234. Resp. 505 B.

235. Resp. 506 E.

236. Vgl. Raeder, S. 357.

237. Resp. 612 C mit Rücksicht auf 367 E.

238. Resp. 420 B, 519 E.

239. Resp. 465 E ff.

240. Gorg. 503 A ff., Phaedr. 248 C ff., Phaedo 107 B ff., Resp. 614 A ff.

241. Phileb. 11 D.

242. Phileb. 20 DE.

243. Phileb. 64 B bis zum Schluß.

244. Phaedo 69 A; vgl. auch Politic. 283 D ff.

245. Wenn die Idee des Guten im Staat (509 B) unbestimmt genug als das letzte b e g r ü n d e n d e Prinzip des Seins wie des Erkennens dargestellt wird, so liegt darin noch keineswegs die von Natorp (**34**, S. 183 ff.) gezogene Konsequenz eingeschlossen, daß dieses begründende Prinzip bereits dort mit der Idee der logischen, ethischen und kosmischen G e s e t z m ä ß i g k e i t , also mit der Idee des Gesetzes schlechthin zusammenfiele.

246. Leg. 732 E.

247. Leg. 734 D.
248. Lach. 194 D, 199 C.
249. Apol. 24 D ff.
250. Vgl. Lutoslawski **30**, S. 206 f.
251. Prot. 361 B.
252. Prot. 345 B, 352 B, 360 D.
253. Prot. 319 B ff.
254. Prot. 327 A ff.
255. Men. 97 B, vgl. S. 82 und Anm. 169.
256. Men. 99 DE.
257. Resp. 440 E.
258. Resp. 429 C, 430 B.
259. Resp. 441 E, 442 C.
260. Resp. 518 C ff., 531 D ff.

261. *ἔθεσί τε καὶ ἀσκήσεσι* (518 E); man vergleiche damit, daß noch der Gorgias (463 B) auf *ἐμπειρία καὶ τρίβη* nichts weiter als bloße Fertigkeiten im Gegensatz zu den wahren Künsten begründen zu können glaubt, während der Philebus (55 E) wiederum eine vermittelnde Stellung einnimmt.

262. 518 CD. Gerade deshalb, weil der Meno die Auffassung des Lernens als einer Wiedererinnerung n i c h t auf die Tugendlehre anwendet, kann sie unmöglich die Lösung jener Aporie enthalten. Der Meno kommt vielmehr zu dem Ergebnis, daß die Tugend n i c h t auf dem Wissen beruhe, weil jedes Wissen Wiedererinnerung an allgemeingültige Wahrheiten ist, allgemeingültige ethische Sätze sich jedoch nicht nachweisen lassen. Daß Platon vom Gegenteil überzeugt gewesen sei, daß ihm aber die „attische Höflichkeit" die ausdrückliche Feststellung seiner Überzeugung verboten habe, weil sie dem „Verstehenden" ohnedies klar sein mußte (Natorp **34**, S. 31), ist natürlich eine ganz unbegründete Unterstellung. Erst der Staat kommt darauf zurück, daß die h ö c h s t e Tugend im Wissen begründet und daher lehrbar sein müsse. Aber auch hier verliert die empirische Gegeninstanz gegen die Lehrbarkeit der Tugend keineswegs ihre Geltung vor dem Hinweis auf die apriorische Natur des Erkennens. Die Tugend ist nicht deshalb unlehrbar, weil sie durch Selbstbesinnung gefunden werden kann, da ja gerade nach dem Meno Belehrung zur Selbstbesinnung führen kann. Die Unmöglichkeit, Tugend zu lehren, und die Gleichsetzung der Tugend mit dem Wissen schließt also nach wie vor eine Antinomie ein, nur daß diese Antinomie in dem Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit ihre Erklärung und Lösung findet.

263. Tim. 86 E ff.
264. Vgl. z. B. Gomperz **22**, II, S. 286, 497; Raeder **40**, S. 401.
265. Leg. 863 D.
266. Phaedo 66 C, 69 A; Soph. 228 B.
267. Leg. 731 C, 860 D.
268. Prot. 356 D.
269. Vgl. dazu Bamler, Das Irrationale bei Platon, Diss., Gotha, 1916.
270. Soph. 228 E.
271. Leg. 864 B.
272. Soph. 228 D.
273. Leg. 863 E.
274. Leg. 862 A, vgl. 864 A.

275. Von geringerer prinzipieller Bedeutung ist die im Sophistes (229 C) eingeführte und in den Gesetzen (863 C) festgehaltene Unterscheidung zwischen der „Unwissenheit" (*ἄγνοια*) schlechthin und dem „Unverstand" (*ἀμαθία*), der sich im Besitz eines vermeintlichen Wissens wähnt.

276. Soph. 229 A, Leg. 862 ff.
277. Wie Raeder (**40**, S. 346, 402) meint.
278. Leg. 862 D.
279. Prot. 324 A.
280. Leg. 934 AB; vgl. dazu Gorg. 478 D ff.
281. Politic. 308 E f., Leg. 862 E.
282. Gorg. 525 C.
283. Phaedo 66 BC.
284. So Gomperz (**22**, II, S. 607); vgl. Tim. 48 A, 52 D, Polit. 269 DE.

285. Daß Platon, wie Aristoteles (Phys. I, 9, 192 a, 15) tadelt, die Ursache der Übel mit der Materie als „Mutter" oder „Amme des Seins" (s. u.) habe zusammenfallen lassen, läßt sich wenigstens aus den Dialogen nicht bestätigen.

286. Phileb. 30 A ff., Polit. 269 DE, Resp. 379 B, Leg. 898 BC.

287. Wie selbst Zeller (**54**, II, 1, S. 974 A) zugeben muß, der aus der seelischen Natur der bösen Weltseele ohne Not einen Widerspruch gegen ihre Verwandtschaft mit der Materie konstruiert. Vgl. Raeder **40**, S. 408, Gomperz **22**, II, S. 486, 523.

288. Resp. 377 A ff.
289. Tim. 40 A ff.
290. Leg. 899 A f.
291. Resp. 425 D ff.
292. Leg. 875 C ff., vgl. auch Politic. 297 C ff.
293. Resp. 435 E.
294. Resp. 436 A—441 C.

295. Prot. 360 D. Von den beiden anderen Beweisen, die der Protagoras für die Einheit der Tugend beibringt, ist namentlich der eine beachtenswert, der die Identität oder wenigstens die „größtmögliche Ähnlichkeit" der Gerechtigkeit mit der Frömmigkeit daraus erschließt, daß die Gerechtigkeit zugleich fromm und die Frömmigkeit zugleich gerecht sein müsse (331 B), somit von der Antistheneischen Auffassung jeder Prädikation als der Feststellung einer Bedeutungsidentität zwischen Subjekt und Prädikat ausgeht.

296. Lach. 199 C ff., Charm. 161 C ff. Im Staat wird diese Definition allerdings auf die Gerechtigkeit und nicht auf die Besonnenheit angewendet; tatsächlich bietet aber auch das Verhältnis dieser beiden Tugenden insofern eine gewisse Unklarheit, als die Besonnenheit ganz so wie die Gerechtigkeit ebenfalls in dem richtigen Verhältnis der Stände und der Seelenteile zueinander bestehen soll. Vgl. Hirzel, Über den Unterschied der *δικαιοσύνη* und der *σωφροσύνη* in der Platonischen Republik, Hermes VIII, 1874, S. 379.

297. Leg. 710 A, 963 E.
298. Leg. 689 A ff.
299. Leg. 660 E ff., 696 B ff.
300. Resp. 613 AB, Leg. 716 D.

301. Resp. 540 AB. Vgl. dazu Theaet. 176 A, Phaedo 67 A, Phaedr. 250 C, Symp. 210 A ff., wo die Entstehung der „Platonischen Liebe“ geschildert wird, die sich, von der Bewunderung des einzelnen schönen Körpers zu der Bewunderung der körperlichen Schönheit überhaupt und von dieser zu der Bewunderung der seelischen Schönheit aufsteigend, schließlich zu dem Wunsche erhebt, „in der schönen Seele ein schönes Wissen zu zeugen“.

302. Leg. 840.

303. Leg. 951 D.

304. Leg. 966 E f.

305. Leg. 846 D ff.

306. Vgl. Zeller **54**, II, 1, S. 959.

307. Leg. 630 E, 963 E.

308. Resp. 472 D f., 592 B.

309. Leg. 739 E.

310. Leg. 737 E, 741 C. Die Zahl 5040 = 1 · 2 · 3 · 4 · 5 · 6 · 7 eignet sich natürlich infolge ihrer großen Teilerzahl ganz besonders für eine geodätische Landesvermessung.

311. Leg. 744 E.

312. Resp. 460 C ff.

313. Leg. 740 A ff. Damit keine Untervölkerung eintrete, ist daher eine Junggesellensteuer vorgesehen (774 A f.).

314. Resp. 459 A f.

315. Leg. 773 A ff., Politic. 310 B ff.

316. Leg. 804 D ff.

317. Leg. 632 C, 961 D, 965 A.

318. Resp. 531 D ff.

319. Resp. 595 C, vgl. Soph. 266.

320. Resp. 607 A.

321. Leg. 817 D.

322. Resp. 395 E.

323. Leg. 816 DE.

324. Symp. 223 D.

325. Leg. 800 A, vgl. Resp. 398 C ff.

326. Resp. 401 D.

327. Resp. 424 C. Damon, aus dem Laches als Pädagoge und Musiker bekannt, nach Plutarch (de mus. 16) der Erfinder der „schlaffen“ lydischen Tonart (Resp. 398 E), wird im Alcibiades (118 C) und von Isokrates (*περὶ ἀντιδώσεως* 451) als Lehrer des Perikles angeführt.

328. Für die Berechnung dieser Perioden ist die berühmte „Platonische Zahl“ maßgebend, deren bereits von Cicero beklagte Dunkelheit durch den Scharfsinn J. Adams (The nuptial number of Platon, London, 1891, und seine Ausgabe des Staates, Cambridge, 1902) aufgehellt sein dürfte. Vgl. Kafka, Zu J. Adams Erklärung der Platon. Zahl, Philologus 73, 1914.

329. Das Wort „Timokratie“ bedeutet bei Platon eine Art militärischer Aristokratie, nicht, wie später bei Aristoteles (Eth. Nic. VIII, 12, Polit. IV, 14, vgl. Leg. 698 B), eine auf *τιμήματα* oder Steuerklassen begründete Verfassung. Diese bezeichnet Platon vielmehr mit dem Ausdruck „Oligarchie“, der insofern nicht mit dem Sprachgebrauch übereinstimmt, als die Oligarchie nicht schlechthin mit der Herrschaft eines G e l d adels zusammenfällt. Die Unterscheidung eines Schwert- und eines Geldadels, die im Staat nur durch die Beziehung der Verfassungs-

formen auf die Seelenvermögen notwendig geworden war, findet daher im Politicus (291 D ff, 302 C) keinen Platz; hier wird vielmehr der Aristokratie als der gesetzmäßigen die Oligarchie als die ungesetzmäßige Form der Adelsherrschaft in derselben Weise gegenübergestellt wie dem Königtum die Tyrannis und der gesetzlichen die ungesetzliche Demokratie. Aber selbst die gesetzlichen Formen der Königs-, Adels- und Volksherrschaft treten auch im Politicus hinter das Ideal des Philosophenkönigtums zurück.

330. Resp., Buch 8 und 9. Zur grundsätzlichen Bedeutung dieser Analogie vgl. Burckhardt, Individuum und Allgemeinheit in Platons Politeia, Abh. z. Philos., herausg. v. Erdmann, Bd. 40, Halle, 1913.

331. Resp. 496 C.
332. Tim. 69 D ff.
333. Phaedo 80 B.
334. Resp. 436 B.
335. Resp. 611 B ff.
336. Vgl. Raeder **40**, S. 240 f.
337. Tim. 41 B.
338. Vgl. Dümmler, **19**, I, S. 261.
339. Tim. 41 C, 69 C ff.
340. Resp. 617 D ff., Phaedr. 249 B ff.

341. Phaedo 81 E. Der eigentliche eschatologische Mythus des Phaedo (113 D ff.) schildert allerdings ebensowenig wie der des Gorgias (523 ff.) eine Wahl der Lebenslose und eine Seelenwanderung, sondern nur die Seligkeit und die Verdammnis, welche die Seelen in ihrem jenseitigen Leben erwartet.

342. Resp. 617 E.
343. Tim. 30 A.
344. Tim. 47 E f.
345. Wie Zeller **54**, II, 1, S. 852 ff. meint.

346. So ist offenbar Resp. 618 B die *τάξις ψυχῆς* zu übersetzen, denn es ist undenkbar, daß mit der „psychischen Veranlagung“ nicht zugleich die „sittliche Beschaffenheit“ der Seele gegeben wäre, wie es Zeller (**48**, II, 1, S. 852, A. 4) darstellt.

347. Teichmüller **46**, S. 135.
348. Ebenda, S. 112.
349. Z. B. Phaedo 79 E, Resp. 611 E.

350. Wie es eben Teichmüller auf Grund seiner eigenen metaphysischen Voraussetzungen versucht (**46**, S. 110—222 und Die Platon. Frage, Gotha, 1876).

351. Phaedo 107 D.
352. Phaedo 70 C—72 E.
353. Phaedo 77 B—84 B.
354. Vgl. Aristoteles, de an. I, 4, 407 b, 27, Polit. VIII, 5, 1340 b, 18.
355. Phaedo 91 D—95 A.
356. Phaedo 100 B—107 B.

357. Diese ausdrückliche Einschränkung (106 DE) verbietet es, den zuletzt angeführten Beweis bereits als einen „ontologischen“ zu betrachten.

358. Phaedr. 245 C ff.
359. Resp. 608 D ff.
360. Resp. 611 A.

361. Wie Zeller **54**, II, 1, S. 831 A betont.
362. So Teichmüller, bes. **46**, S. 166.
363. Platon selbst stellt (Resp. 509 D ff.) folgendes Schema auf:

		Gegenstand der Erkenntnis	
		Urbilder	Abbilder
Organ der Erkenntnis	Vernunft	reines Denken	mathem. Operationen
	Sinne	Wahrnehmung	Vorstellung

„Vorstellung" bedeutet hier die Wahrnehmung eines bloßen Scheinbildes, die Einteilung erfolgt also nach rein erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten, da sich der phänomenologisch als Wahrnehmung qualifizierte Eindruck eines Scheinbildes, z. B. in der echten Halluzination, von der Wahrnehmung eines „realen" Gegenstandes in deskriptiv-psychologischer Hinsicht nicht unterscheidet.

364. Grau auf Schwarz erscheint heller als auf Weiß (Resp. 585 A.).
365. Phileb. 43 CD.
366. Phileb. 31 B—36 B.
367. Phileb. 31 D—32 B.
368. Phileb. 43 A—C.
369. Phileb. 44 C.
370. Resp. 584.
371. Resp. 585 A.
372. Phileb. 45 A—47 C.

373. Resp. 584 C, Phileb. 32 C. In der Frage der „Vorstellungsgefühle" scheint sich Platon der „Aktualitätstheorie" anzuschließen, daß nämlich Gefühle als solche nicht vorgestellt werden können, die Vorstellung vielmehr unmittelbar als gefühlsbetont erlebt wird.

374. Phileb. 48 A—50 E.
375. Phileb. 41 CD, 47 CD. Diese Analyse des Begehrens ist deshalb besonders beachtenswert, weil sie auf der Voraussetzung (35 CD) aufgebaut ist, daß jedes bewußte Streben die Mitwirkung des Gedächtnisses erfordert, das sich an den Erfolg einer ursprünglich unwillkürlich ausgeführten Handlung erinnert.

376. Phileb. 51, Resp. 584 B.
377. Hipp. maior. 298 A.
378. Tim. 64 B ff.
379. Tim. 86 B ff.
380. Tim. 82 A ff. Vgl. Anm. 263.
381. Diels **2**, I, 21 A, 95 (S. 172, 34 ff.).

382. Die nähere Durchführung für den Gesichtssinn 45 B ff., 67 C ff., das Gehör 67 A—C, den Geschmack 65 B—66 C, den Geruch 66 D—67 A, den Tast- und Temperatursinn 61 D ff.

383. Tim. 78 D ff.
384. Diog. Laert. III, 25, IX, 40. Vgl. Hammer-Jensen, Demokrit und Platon, Arch. f. Gesch. d. Phil. 23, 1910.
385. Diels **2**, 32 A, 15, B 12.
386. Tim. 55 D ff. Vgl. dagegen Sachs, Die fünf Platonischen Körper, Berlin, 1917, welche die Überlieferung des Pythagoräischen Ursprunges

der Platonischen Elementenlehre mit freilich kaum ganz zureichenden Argumenten bekämpft.

387. Tim. 28 C, 59 D.

388. Tim. 36 D. Vgl. Aristot. De coelo II, 9, 290 b, 22.

389. Tim. 38 B ff.

390. Cicero, Acad. pr. II, 39. Vgl. Diels **2**, 37; 38, 1.

391. Aristoteles, De coelo II, 13, 293 b, 36, zu Tim. 40 B.

392. Wie namentlich Teichmüller **47**, S. 238, und Zeller **54**, II, 1, S. 809, A. 2, meinen.

393. Was Zeller **54**, II, 1, S. 808, A. 2 u. a. bezweifeln.

394. Leg. 822 A. Wenn jeder Planet nicht verschiedene, sondern immer nur einen und denselben „Weg“ zurücklegen soll, was als neue und unerhörte Lehre aufgestellt wird, so kann dies eben deshalb nicht bedeuten, daß die Spiralform der Planetenbahnen eine b l o ß scheinbare (Raeder **40**, S. 411), sondern nur, daß die Eigenbewegung der Planeten im Sinne des Timaeus eine regelmäßige, kreisförmige Bewegung sei.

395. Plutarch, Quaest. Plat. VIII, 1, Numa 11.

396. Platon selbst verwendet den Ausdruck ὕλη, die wörtliche Übersetzung von „Materie“, noch nicht, wie Aristoteles, als terminus technicus.

397. Tim. 52 D.

398. Vgl. Zeller **54**, II, 1, S. 803, A, 1.

399. Tim. 52 B.

400. Offenbar eine ontologische Anwendung der Gleichung $a^3 : a^2b = ab^2 : b^3$, wobei a^2b und ab^2 die beiden — geometrischen — Mittelglieder bilden. In ihrer Allgemeinheit gilt die Formel natürlich nur, wenn die beiden Außenglieder als Kuben von Primzahlen betrachtet werden, da sonst die beiden Mittelglieder unter Umständen zusammenfallen können. Eine solche Abweichung liegt aber nicht im Wesen der Kubikzahlen als solcher und muß daher in diesem Sinn als zufällig erscheinen. Vgl. zu dieser ganzen Streitfrage, die im Grunde viel überflüssiges Kopfzerbrechen gekostet hat, Könitzer (Über Verhältnis, Form und Wesen der Elementarkörper nach Platons Timaeus, Neu-Ruppin, 1846), Zeller (**54**, II, 1, S. 797, A. 1) und Sachs (a. a. O.).

401. Tim. 49 DE.

402. Tim. 52 C.

403. Tim. 50 E.

404. Tim. 50 CD. Vgl. Resp. 479 C, Phaedo 102 E.

405. Tim. 51 A.

406. Vgl. Baeumker (Das Problem der Materie in der griech. Philos., München, 1890, S. 127 ff.). Der Gegensatz zwischen der Materie und ihren Qualitäten fällt nicht zusammen mit dem Gegensatz zwischen der Substanz (*καθ' αὑτό*) und ihren Akzidenzen (*συμβεβηκότα*) im Aristotelischen Sinne.

407. Ebenda, S. 152 ff.

408. Tim. 27 D f.

409. Aristot. Phys. I, 9, 192a 7. Vgl. Zeller (**54**, II, 1, S. 726, A. 3).

410. Tim. 51 C.

411. Tim. 53 C ff. Die gleichseitigen Dreiecke, welche das Tetraeder des Feuers, das Oktaeder der Luft und das Ikosaeder des Wassers be-

grenzen, bestehen aus je sechs Elementardreiecken von der Gestalt eines halben gleichseitigen Dreieckes, weshalb sich diese drei Elemente auch ineinander verwandeln können, die Quadrate dagegen, aus denen der Kubus der Erde gebildet ist, aus vier gleichschenkligen rechtwinkligen Elementardreiecken. Vgl. Zeller **54**, II, 1, S. 801, A. 1.

412. Daher die berühmte Frage nach der Ewigkeit der Platonischen Materie. Vgl. Zeller **54**, II, 1, S. 727.

413. Tim. 53 B.

Druck Münchner Buchgewerbehaus M. Müller & Sohn



PHILOSOPHISCHE WERKE AUS DEM VERLAG VON ERNST REINHARDT IN MÜNCHEN



GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE IN EINZELDARSTELLUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON GUSTAV KAFKA

Die „Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen" will den Lesern, die ein ernstes philosophisches Interesse besitzen, eine Anleitung zum Eindringen in die Geisteswelt der Vergangenheit und dadurch auch der Gegenwart bieten, wie sie in der angestrebten methodischen Genauigkeit, Kürze und Geschlossenheit noch nicht vorliegt. Sie will dem Bedürfnis eines weiteren Leserkreises auch insofern entgegenkommen, als sie ihm die Möglichkeit bietet, sich über die Geschichte der Philosophie an der Hand wissenschaftlich wertvoller Quellenforschungen zu orientieren, ohne einen für die heutigen Verhältnisse kaum mehr erschwinglichen Betrag auszulegen, zumal ja das Interesse des Lesers meist im Vorhinein auf bestimmte Persönlichkeiten oder geistige Strömungen eingestellt ist und sich daher bereits durch den Ankauf einzelner Bände befriedigen lassen wird. Doch soll der Preis der einzelnen Bände so angesetzt werden, daß auch derjenige, der einen Überblick über die ganze Geschichte der Philosophie zu gewinnen wünscht, also insbesondere der Fachgelehrte, für die ganze Sammlung keinen wesentlich höheren Preis zu zahlen hat als für eines der nur im Ganzen käuflichen enzyklopädischen Werke.

Die „Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen" soll sich von den bisherigen Sammlungen philosophiegeschichtlicher Abhandlungen dem Inhalte, der Form und dem Umfange nach unterscheiden. Dem Inhalte nach, indem sie nur die Ergebnisse selbständigen Quellenstudiums, nicht aber bloß einer gefälligen Kompilation zu vermitteln unternimmt. Der Form nach, indem sie bei der Popularisierung der Philosophie gewisse Grenzen nicht zu überschreiten beabsichtigt und es daher nicht scheuen wird, den Text durch einen angeschlossenen Stellennachweis zu erläutern. Dem Umfange nach, indem sie durch den Ansatz von 8—10 Bogen für den Band die richtige Mitte zwischen unzulänglicher Knappheit und überschüssiger Breite einzuhalten glaubt.

Anfang 1921 werden die Bände 7 und 14 zum Preise von ca. M. 15.— erscheinen, die mutmaßlichen Erscheinungstermine für die weiteren Bände sind in dem nachstehenden Verzeichnisse in Klammern beigesetzt.

ABTEILUNG I:

Das Weltbild der Primitiven und die Philosophie des Morgenlandes.

1. **Das Weltbild der Primitiven:** Priv.-Doz. Dr. F. Gräbner, Bonn (1922).
2. **Indische Philosophie:** Prof. Dr. O. Strauß, Kiel (1922).
3. **Jüdische Philosophie:** Prof. Dr. Isidor Pollak, Prag (1922).
4. **Arabische Philosophie:** Prof. Dr. Max Horten, Bonn (1922).
5. **Chinesische Philosophie:** Priv.-Doz. Dr. Eduard Erkes, Leipzig (1922).

ABTEILUNG II:

Die Philosophie des Abendlandes im Altertum.

6. **Die Vorsokratiker:** Professor Dr. Gustav Kafka, München (1921).
7. **Sokrates, Platon und der Sokratische Kreis:** derselbe (1921).

8. **Aristoteles:** derselbe (1922).

9. **Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit:** Prof. Dr. Gustav Kafka, München, und Priv.-Doz. Dr. Hans Eibl, Wien (1923).

ABTEILUNG III:

Die christliche Philosophie.

10. 11. **Augustin und die Patristik:** Priv.-Doz. Dr. Hans Eibl, Wien (1922).

12. 13. **Thomas von Aquin und die Scholastik:** Prof. Dr. Arthur Schneider, Frankfurt a. M. (1923).

14. **Die Mystik:** Dr. Joseph Bernhart, München (1921).

ABTEILUNG IV:

Die Philosophie der neueren Zeit I.

15. **Die Philosophie der Renaissance:** Prof. Dr. Aloys Fischer, München (1921).

16. 17. **Descartes und die Fortbildung der Cartesianischen Lehre:** Prof. Dr. Freiherr Cay von Brockdorff, Kiel (1922).

18. **Spinoza:** Prof. Dr. Bernhard Alexander, Budapest (1921).

19. **Leibniz:** Priv.-Doz. Dr. Hans Pichler, Graz (1921).

ABTEILUNG V:

Die Philosophie der neueren Zeit II.

20. **Bacon und die Naturphilosophie:** Prof. Dr. Emil Wolff, Hamburg (1922).

21. **Hobbes und die Staatsphilosophie:** Prof. Dr. Richard Hönigswald, Breslau (1922).

22. 23. **Locke, Berkeley, Hume:** Prof. Dr. Robert Reininger, Wien (1922).

ABTEILUNG VI:

Die Philosophie der neueren Zeit III.

24. **Die englische Aufklärungsphilosophie:** Prof. Dr. Emil Wolff, Hamburg (1922).

25. **Die französische Aufklärungsphilosophie:** Priv.-Dozent Dr. O. Ewald, Wien (1921).

26. **Die deutsche Aufklärungsphilosophie:** Priv.-Doz. Dr. Hans Pichler, Graz (1922).

ABTEILUNG VII:

Die Philosophie der neuesten Zeit I.

27. 28. **Kant, seine Anhänger und seine Gegner:** Prof. Dr. Robert Reininger, Wien (1923).

29. **Fichte:** Priv.-Doz. Dr. Heinz Heimsoeth, Marburg, (1921).

30. 31. **Schelling und die romantische Schule:** derselbe (1922).

32. 33. **Hegel und die Hegelsche Schule:** derselbe (1924).

ABTEILUNG VIII:

Die Philosophie der neuesten Zeit II.

34. **Schopenhauer:** Priv.-Doz. Dr. Heinrich Hasse, Frankfurt a. M. (1922).

35. **Herbart und seine Schule:** Prof. Dr. Aloys Fischer, München (1922).

36. **Lotze und Fechner:** Prof. Dr. Max Wentscher, Bonn (1922).

37. **Nietzsche:** Priv.-Doz. Dr. Heinrich Hasse, Frankfurt a. M. (1924).

ABTEILUNG XI:

Die Philosophie der neuesten Zeit III.

38. Der Materialismus des 19. Jahrhunderts: Priv.-Doz. Dr. Oskar Ewald, Wien (1922).

39. Comte und der Positivismus: Prof. Dr. Max Schinz, Zürich (1921).

40. Mill und der Empirismus: Frau Dr. Else Wentscher, Bonn (1922).

Weitere philosophische Werke:

Fritz Berolzheimer, Moral und Gesellschaft des 20. Jahrhunderts. 416 S. 1914. Preis brosch. M. 10.—, in Lwd. geb. M. 16.—.

Geistvolle Versuche und Wege, beherzigenswert genug, wo es sich darum handelt, neue ethische Normen zu finden für die europäische Kulturgemeinschaft. Ein Markstein .auf diesem Wege ist das vorliegende Buch.

Familiengesch. Bl. 1919 Nr. 12.

Georg Burckhardt, Individuum und Welt als Werk. Eine Grundlegung der Kulturphilosophie. 276 S. auf holzfreiem Papier. 1920. Preis brosch. M. 16.—, geb. M. 20.—.

Eine hochbedeutsame Werkphilosophie, die man mit steigender Spannung liest und von der den Empfänglichen ein kräftiger Hauch echter Philosophie und echter Kultur anweht, wie von jenem Nietzschewort: Trachte ich denn nach Glück — ich trachte nach meinem Werk. Man wird sich den Namen des Verfassers merken dürfen.

Akademische Bl. August 1920.

Hans Cornelius, Transcendentale Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnis-Theorie. 264 S. auf holzfreiem Papier. 1916. Preis brosch. M. 16.—, geb. M. 20.—.

Eine hervorragende Erscheinung der neueren philosophischen Literatur. Es bringt Grundtatsachen zur Geltung, die mehr als bisher in das Zentrum der Erkenntnistheorie gerückt werden sollten. *Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. 1917.*

Paul Flaskämper, Die Wissenschaft vom Leben. Biologisch-philosophische Betrachtungen. 309 S. 1913. Preis brosch. M. 8.—.

August Forel, Das Sinnesleben der Insekten. Eine Sammlung von experimentellen und kritischen Studien zur Insektenpsychologie. 408 S. mit 2 Taf. 1910. Preis brosch. M. 12.—, in Lwd. geb. M. 16.—.

Fr. W. Foerster, Politische Ethik und politische Paedagogik. Mit besonderer Berücksichtigung der kommenden deutschen Aufgaben. 4. stark erweiterte Auflage der staatsbürgerlichen Erziehung. 528 S. 1920. Preis brosch. M. 28.—, geb. M. 36.—.

Ein Markstein auf dem Entwicklungsgang des politischen Geistes in Deutschland. *Friedenswarte 1919.*

Fr. W. Foerster, Christentum und Paedagogik. Eine Auseinandersetzung mit Herrn Domdekan Dr. Kiefl. 56. S. 1920. Preis brosch. M. 4.—

Gustav Gaggell, Die Selbstregierung der Schüler. Mit einem Geleitwort von Prof. Aloys Fischer. 114. Seiten. 1920. Preis brosch. M. 6.—.

Carl Güttler, Gesammelte Abhandlungen. Theologie, Philosophie, Zeitfragen. 1918. Preis brosch. M. 18.—, geb. M. 22.—.

Carl Güttler, Einführung in die Geschichte der Philosophie seit Hegel. 158 S. 1921. Preis brosch. M. 11.—.

Heinrich Hasse, Das Problem der Gültigkeit in der Philosophie David Humes. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheorie. 194 S. 1920. Preis brosch. M. 14.—, geb. M. 20.—.

Eine vorbildliche Arbeit.

Frankf. Univ.-Zeitung 1920.

Friedrich Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. 596 Seiten. 3. Aufl. 1921. Preis brosch. M. 42.—, in Halblein. geb. M. 52.—.

Der Erfolg ist einem würdigen Buche zuteilgeworden.

Frankf. Zeitung 9. Mai 1920.

Friedrich Heiler, Das Wesen des Katholizismus. 145. Seiten. 1920. Preis brosch. M. 10.—, geb. M. 14.—.

Josef Heiler, Das Absolute. Methode und Versuch einer Sinnklärung des „Transzendenten Ideals“. 80 Seiten. 1921. Preis M. 11.—.

Gedruckt bei Richard Etzold München

